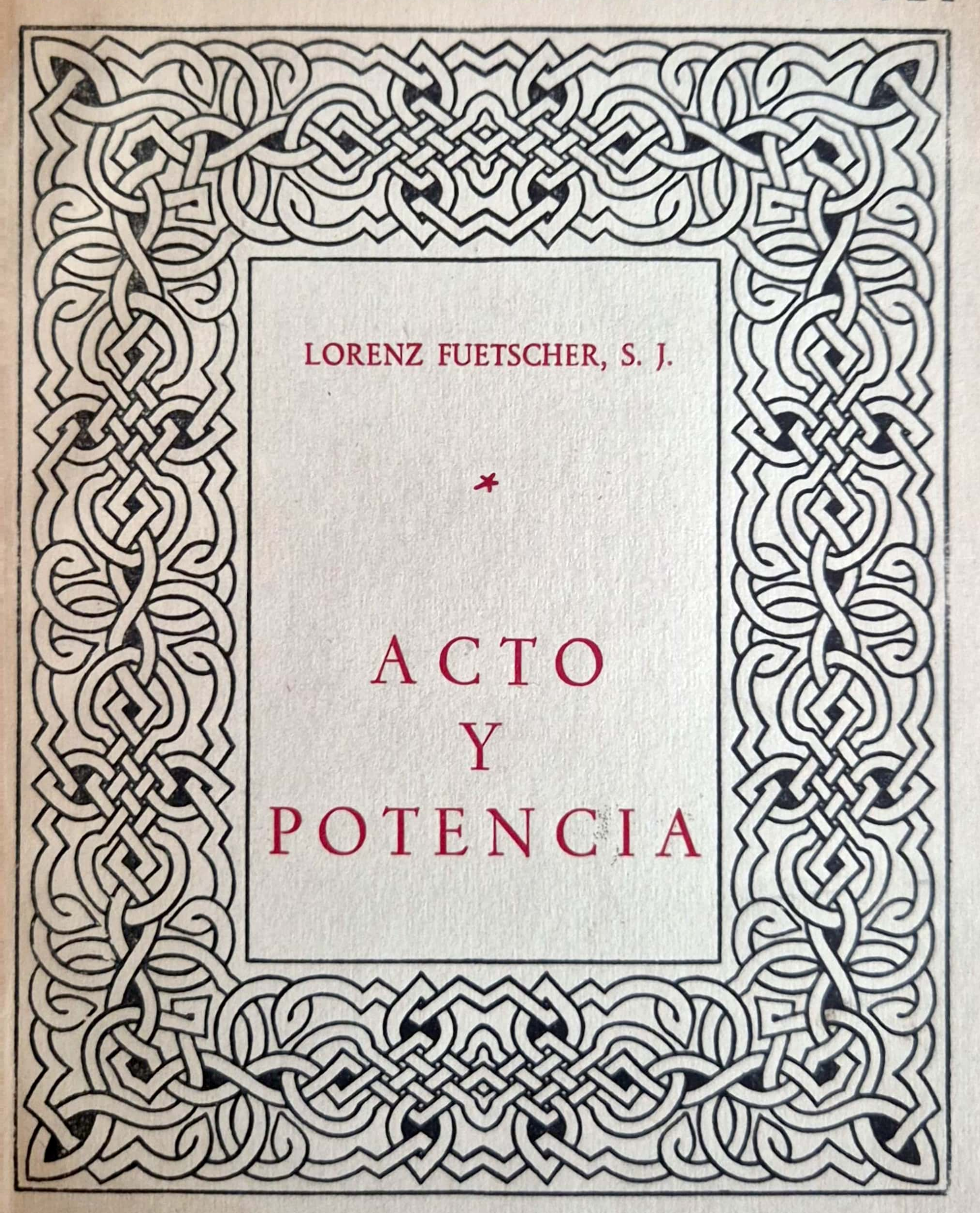
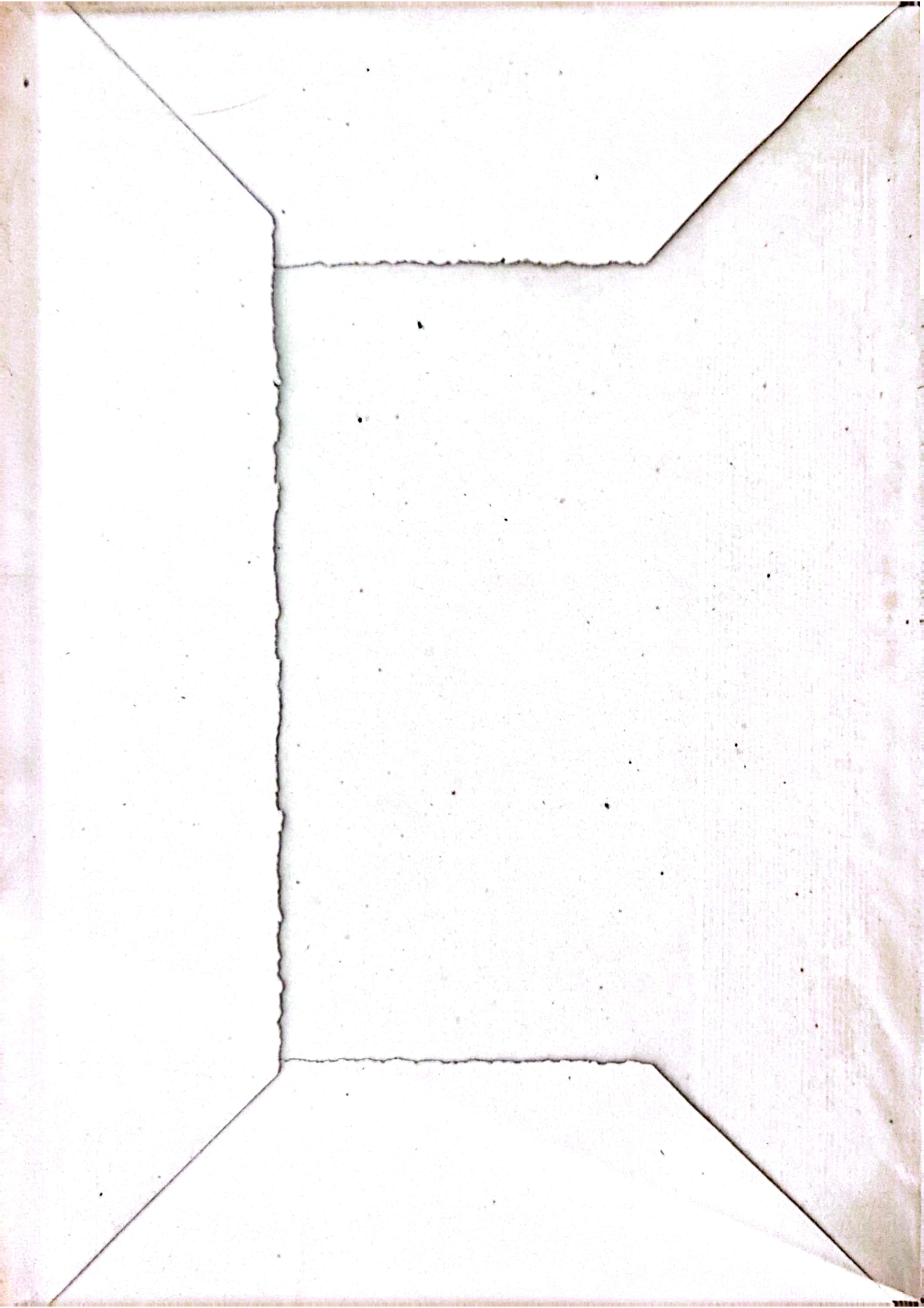
BIBLIOTECA·DE·FILOSOFIA·Y·PEDAGOGIA



EDITORIAL RAZÓN Y FE, S.A. CALLE DE ZURBANO, 80
MADRID



35
E

20 f

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA Y PEDAGOGÍA

TÍTULOS PUBLICADOS

Bulnes.—*La filosofía del deber.*

De Hovre.—*Ensayo de filosofía pedagógica.* 3.ª edición.

De Hovre.—*Pedagogos y pedagogía del Catolicismo.* 3.ª edición.

De Vries.—*Pensar y ser.*

Fröbes.—*Compendio de psicología experimental.* 2.ª edición.

Fuetscher.—*Acto y potencia.*

Guerrero.—*Fundamentos de pedagogía Cristiana.*

Kieffer.—*La autoridad en la familia y en la escuela.* 2.ª edición.

Kieffer.—*Educación y equilibrio.*

Roig Gironella.—*Filosofía y razón.*

Vanni Rovighi, S.—*Introducción al estudio de Kant.*

Willwoll.—*Alma y espíritu.*

TÍTULOS EN PREPARACIÓN

De Hovre.—*Pensadores pedagógicos contemporáneos.*

Ediciones FAX. — Calle de Zurbano, 80
Apartado 8001. — Madrid

ACTO Y POTENCIA

Debate crítico-sistemático con el Neotomismo

POR EL

DR. LORENZ FUETSCHER, S. J.
Profesor de Teodicea en la
Universidad de Innsbruck

Traducción del alemán
por
CONSTANTINO RUIZ-GARRIDO, S. J.
Licenciado en Filosofía

Editorial RAZÓN Y FE, S. A.
Exclusiva de venta: Ediciones FAX
Calle de Zurbano, 80.-Apartado 8.001
MADRID

Nihil obstat:
Dr. Joaquín Pelayo.
Cens. Eccles.

Imprimi potest:
P. Virgilio Revuelta.
Praep. Prov. Leg.

Imprimatur:
✠ José,
Obispo de Santander.
Santander, 11 de mayo de 1948.

ES PROPIEDAD

IMPRESO EN ESPAÑA
1948

Bolaños y Aguilar, S. L.—Gral. Sanjurjo, 20, Madrid

EL PADRE FUETSCHER...

Permítame el lector de habla española que le presente, en un breve esbozo, la vida del profundo investigador, cuya obra tiene entre sus manos.

El P. Lorenz Fuetscher nació el 2 de octubre de 1894 en Turingia, Voralberg (Austria). El año 1913 terminó brillantemente sus estudios de bachillerato en el Vizentinum, en Brixen. Ese mismo año entraba en el Noviciado que la Compañía de Jesús tiene en Viena.

Después de la formación ascética y científica de la Compañía, coronó sus estudios, en 1923, con el Doctorado en Teología por la Universidad de Innsbruck.

Fué admitido a dar cursos como profesor ordinario en dicha Universidad después de leer su trabajo Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertulliam *(El conocimiento natural de Dios según Tertuliano), que fué publicado* en Zeitschrift für katholische Theologie, 51 (1927), 1-34, 217-251.

El tema de sus explicaciones era Teodicea y Cuestiones especiales de Metafísica, tema que respondía plenamente a su pasión por los problemas más profundos de la filosofía.

Pronto empezó a llamar la atención en los círculos filosóficos por sus valiosas publicaciones. La primera fué el artículo: Der Satz vom hinreichenden Grunde und die Begreifbarkeit des Seins *(El principio de razón suficiente y la inteligibilidad del ser), contribución a* Philosophia Perennis, *Regensburg, 1930, páginas 761-771. Ese año publicó en la revista* Zeitschrift für katholische Theologie, 54 (1930), 493-517, *el estudio tan alabado de todos*: Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik (*El problema de la posibilidad de la Metafísica en Kant y en la Escolástica).*

Pronto lanzó a la publicidad obras más extensas. El mismo año 1930 apareció en la colección Philosophie und Grenzwissenschaf-

ten *su obra* Die ersten Seins-und Denkprinzipien *(Los primeros principios del ser y del pensar). Por esta obra hizo acto de presencia, «con una profundidad casi insuperable» (Reinhold), en la controversia, tan acalorada entonces, en torno al principio de causalidad.*

Por fin, el año 1933 apareció en la misma colección su obra última, y tal vez la más importante de todas, Akt und Potenz, *cuya versión castellana tengo el gusto de ofrecer hoy a todos los lectores de habla española. De este libro, dijo el P. Pelster: «Das ist endlich das Buch, das wir brauchen» (¡Este era el libro que necesitábamos!)* (1).

En esta obra se estudian los principios básicos del Tomismo, y su capacidad para resolver con solidez los problemas trascendentales de la Metafísica. Pero su labor no es mera labor de crítica. El P. Fuetscher sabe construir con éxito, frente a la síntesis tomista, una síntesis no menos consecuente y bella, y a la vez mucho más positiva.

En las líneas generales, el P. Fuetscher sigue el camino trazado por el gran filósofo español Francisco Suárez, de quien es grande admirador. Pero no se contenta con repetir lo que otros han investigado. Con su entusiasmo por la investigación, sabe suscitar nuevos problemas y dar un enfoque original a los ya tratados en la tradición. Tal es, por ejemplo, el problema acerca del principio de individuación, que, a juicio del P. Josef Santeler, S. J., ha sido definitivamente resuelto por Fuetscher (2).

Pero la actividad científica del P. Fuetscher no se limita a las clases ordinarias y a sus publicaciones. Durante un semestre tenía conferencias sobre temas filosóficos a círculos más amplios, y trabajaba como miembro activo en la Sociedad de Filosofía y Psicología en Innsbruck.

Como moderador de un seminario sobre «La certeza natural y la certeza científica», tenido en la Alta Escuela de Salzburgo, supo excitar de tal modo el interés de sus oyentes, que éstos pidieron unánimemente se aumentara el tiempo señalado a sus lecciones.

Pronto se revelaron sus dotes de gobierno. Ya en el año 1927 fué nombrado director del Innsbrucker Institut für Scholastische Philosophie. Ese mismo año se le entregó, además, la dirección de la serie de publicaciones Philosophie und Grenzwissenschaften.

---

(1) En una carta al autor, de fecha 21 de enero de 1933.
(2) J. SANTELER, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin,* Innsbruck, 1933.

Todos estos cargos de gobierno los desempeñó con tal aceptación, que en otoño de 1934 le fué confiado el cargo de rector del Jesuitenkolleg de Innsbruck.

Esto era demasiado, no para su espíritu, sino para su cuerpo. El 24 de agosto de 1935 moría prematuramente, antes de cumplir los treinta y nueve años de edad.

Su muerte fué una pérdida hondamente sentida por todos los que esperaban de este joven profesor una renovación vigorosa de la filosofía escolástica.

El lector, cualesquiera que sean sus tendencias doctrinales, podrá ver por sí mismo que la obra del P. Fuetscher es profunda y llena de mérito, y que su estilo «... sobrius et vere scientificus eum tamquam vere studiosum veritatis manifestat» (3).

Por mi parte, al traducir esta obra, no he pretendido sino hacer partícipes a los lectores de habla española de sus profundas ideas, y contribuir así de algún modo a la celebración del IV centenario del natalicio del Doctor eximio, FRANCISCO SUÁREZ, *cuyos puntos de vista doctrinales son tan brillantemente defendidos por el P. Fuetscher.*

EL TRADUCTOR.

Comillas. Universidad Pontificia. En la Pascua de Resurrección de 1948.

---

(3) J. GREDT (adversario doctrinal del autor), *Doctrina thomistica de potentia et actu vindicatur,* Act. Pont. Acad. St. Thomae, 1 (1934), 49.

«Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur (*Can.* 1366 § 2) ut «philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant»; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter meliores notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur.»

Pius XI, «Studiorum Ducem»: Acta Apostolicae Sedis. 15 (1923), 323 s.

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 13

PARTE PRIMERA

EL CONJUNTO DE PROBLEMAS

CAPÍTULO I.—Algunos axiomas generales sobre acto y potencia...... 19
CAPÍTULO II.—El acto y la potencia en su relación con los primeros principios del ser.. 24
§ 1. El acto y la potencia en su relación con el principio de contradicción 25
§ 2. El acto y la potencia en su relación con el principio de razón formal de la esencia.. 26
§ 3. El acto y la potencia en su relación con la razón dinámica de la existencia y del fin.. 29
§ 4. El acto y la potencia en su relación con el sujeto cognoscente 31
CAPÍTULO III.—La distinción real entre acto y potencia.............. 33
§ 1. El sentido de la distinción real de acto y potencia...... 34
§ 2. La importancia sistemática de la distinción real de acto y potencia.. 35
§ 3. El razonamiento de la distinción real entre acto y potencia 36
§ 4. Apreciación crítica del razonamiento de la distinción real entre acto y potencia.. 38
§ 5. El significado ambiguo del término «real»................ 43
§ 6. La relación con el problema de los universales........... 50
CAPÍTULO IV.—La estructura tomista de acto y potencia en el ente. 59

PARTE SEGUNDA

LA LIMITACION DEL ACTO

SECCIÓN PRIMERA

De la limitación del acto en general.

CAPÍTULO V.—El axioma de la limitación del acto por la potencia subjetiva 64
§ 1. El significado del axioma.. 64
§ 2. El alcance sistemático del axioma.. 67

Págs.

CAPÍTULO VI.—Objeciones críticas generales contra el axioma......... 69
§ 1. ¿El acto como tal es infinito?......... 69
§ 2. La esencia como acto y como potencia......... 73
CAPÍTULO VII.—Crítica del razonamiento tomista del axioma......... 82
§ 1. La idea fundamental del argumento tomista......... 82
§ 2. Crítica de algunos razonamientos tomistas......... 83

SECCIÓN SEGUNDA

De la limitación del acto entitativo en particular.

CAPÍTULO VIII.—La distinción real entre esencia y existencia...... 91
§ 1. Sentido de esta distinción real......... 91
§ 2. La importancia de la distinción real entre esencia y existencia en el sistema tomista......... 98
CAPÍTULO IX.—La distinción conceptual entre esencia y existencia. 103
§ 1. El sentido de esta distinción......... 103
§ 2. La importancia sistemática de la distinción conceptual entre esencia y existencia......... 109
CAPÍTULO X.—Apreciación crítica de ambas concepciones......... 133
§ 1. Algunos puntos de vista generales......... 133
§ 2. Crítica de algunos razonamientos tomistas......... 136

PARTE TERCERA

LA MULTIPLICACION DEL ACTO

SECCIÓN PRIMERA

De la multiplicación del acto en general.

CAPÍTULO XI.—El axioma de la multiplicación del acto por la potencia subjetiva real......... 152
§ 1. El sentido del axioma......... 152
§ 2. La importancia sistemática del axioma......... 154
CAPÍTULO XII.—La validez del axioma de la multiplicación del acto. 155
§ 1. Objeciones críticas generales contra el axioma......... 156
§ 2. Apreciación crítica de algunos modos de probar el axioma......... 159

SECCIÓN SEGUNDA

El principio de individuación.

CAPÍTULO XIII.—La individualidad en general......... 167
§ 1. El sentido de individualidad......... 167
§ 2. Todo existente está determinado individualmente..... 171

Págs.

§ 3. Esencia e individualidad.......... 179
CAPÍTULO XIV.—El problema acerca del principio de individuación. 183
§ 1. Planteamiento del problema.......... 183
§ 2. La solución tomista.......... 186
§ 3. Otras soluciones.......... 201
§ 4. La solución suarista.......... 205
A) El principio de la individualidad absoluta.......... 206
B) La condición de posibilidad de la individualidad relativa 213
CAPÍTULO XV.—Resultados y conclusiones.......... 218
§ 1. La cuantidad como fundamento del número.......... 218
§ 2. La diferenciación cualitativa de los individuos de la misma especie.......... 219
§ 3. El concepto de ciencia.......... 227
§ 4. El conocimiento de la esencia y el conocimiento de la forma.......... 229
§ 5. La inmaterialidad como condición de la inteligibilidad. El *intellectus agens*.......... 236
§ 6. El problema de los universales.......... 243

PARTE CUARTA

LA UNIDAD DEL ACTO

CAPÍTULO XVI.—El problema.......... 250
CAPÍTULO XVII.—La unidad del acto metafísico.......... 254
CAPÍTULO XVIII.—La unicidad de la forma física.......... 256
CAPÍTULO XIX.—La prueba tomista del axioma.......... 262
§ 1. Argumento tomado de la naturaleza del acto entitativo. 263
§ 2. La prueba por la naturaleza del acto formal.......... 264
§ 3. La prueba por la naturaleza de la forma substancial y accidental 268
§ 4. La prueba por la generación y corrupción substancial. 270
§ 5. La prueba por los distintos modos de predicación... 272

PARTE QUINTA

EL TRANSITO DE LA POTENCIA AL ACTO

CAPÍTULO XX.—El sentido del axioma: *Quidquid movetur ab alio movetur*.......... 275
§ 1. La interpretación del axioma, según la Neoescolástica. 276
§ 2. La interpretación del axioma, según el Neotomismo.......... 278
§ 3. El sentido del axioma, según Santo Tomás.......... 279
CAPÍTULO XXI.—La validez del axioma.......... 286
§ 1. La prueba del axioma.......... 287
§ 2. Crítica de la probación del axioma.......... 289

EPÍLOGO.......... 298
TEXTO DE LAS 24 TESIS.......... 304



INTRODUCCION

En su libro sobre la esencia del tomismo, trata G. M. MANSER (1) de probar que «*el desarrollo profundamente lógico y consecuente de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto constituye la esencia íntima, el punto central del tomismo* (2)».

En esta doctrina de acto y potencia se fundamenta, según Manser, la síntesis tomista de la *Fe* y de la ciencia (3); sobre ella descansa la armonía del *espíritu* y del *mundo sensible*. El alma es la forma substancial del cuerpo, y la razón de esa unión está en que el alma recibe sus conocimientos del mundo sensible (4). El alma es *tabula rasa* (¡potencia!) aun respecto de las primeras ideas, y en todo el campo del conocimiento intelectual lo más universal es anterior a lo menos universal; la idea confusa, universal del ser, es la primera idea, y esa misma en potencia posee una comprehensión sin límites (5). Lo cual significa que la doctrina de acto y potencia es también capital para los primeros principios ontológicos que se apoyan en la idea del ser (6). Aparte de eso, el acto y la potencia son la base de la armonía entre *sujeto* y *objeto*; el alma no es puramente activa como el espíritu divino, sino activa y pasiva al mismo tiempo, pues se deja impresionar por el objeto (7). Por lo demás, el *entendimiento* y la *voluntad* se comportan mutuamente en parte como activos y en parte como pasivos, y así, se completan el uno al otro, y ya tenemos otra

---

(1) G. M. MANSER, *Das Wesen des Tomismus*. Freiburg (Schweiz), 1932. La obra es una compilación de una serie de artículos del autor, que aparecieron con el mismo título en la revista «Divus Thomas» (Freiburg) 2 (1924), 9 (1931). En adelante citaremos el libro. Cfr., además, la crítica que di del mismo en *Zeitschrift für Kath Theologie*, 56 (1932) 605-612. (Cfr. la tradución castellana por V. G. YEBRA, Madrid, 1947.)

(2) Ib., 10.

(3) Ib., 24-49.

(4) Ib., 73-86.

(5) Ib., 137-158.

(6) Ib., 158-180.

(7) Ib., 87-91.

vez el acto y la potencia como explicación última de esta armonía (8).

Sobre todo, la doctrina de acto y potencia es la única explicación satisfactoria de la *unidad* y de la *multiplicidad* de los seres naturales, de la *finitud* de los seres no divinos. Pues el acto puro es, por su esencia, único e infinito. Luego si hay otros seres fuera de él, será únicamente en virtud de una *unio substantialis* de acto y potencia. Es el único camino para evitar el panteísmo y el monismo (9). También la *causa* y el *efecto* guardan una relación mutua de acto y potencia; y la causalidad es esencialmente diversa, según la causa sea o no acto puro. Para Manser, la expresión tal vez más profunda del principio de causalidad es el siguiente axioma de acto y potencia: *Omne quod movetur, ab alio movetur* (10). Todo «lo que comienza a existir», en cuanto potencial-actual, es por necesidad un «causado»; de ahí que el principio de causalidad sea un principio analítico por la doctrina de acto y potencia (11).

Finalmente, todo el edificio del conocimiento de Dios, las pruebas de su existencia, la Teología (en todo lo cual desempeña un papel importante la analogía del ser), descansan enteramente sobre la doctrina de acto y potencia (12). Por consiguiente, si las ideas citadas de Manser son verdaderas, la doctrina de acto y potencia es, «sin exageración, *el fundamento más profundo de todo el edificio, lógicamente compacto, de la síntesis tomista, que parte de las ideas supremas y de ahí pasa a los primeros principios, y, a partir de éstos, se desarrolla más y más por la inducción y la deducción, hasta* OBTENER LOS RESULTADOS *más sublimes y más profundos*» (13).

Dos cosas nos llaman la atención en estas aserciones. La primera es la importancia fundamental que se concede a la doctrina de acto y potencia en el sistema tomista. De hecho todo el sistema se deduce de unos pocos axiomas.

Y la segunda es que nos hemos encontrado con doctrinas que pertenecen al patrimonio doctrinal de *toda* la escolástica, y que son defendidas aun por los que se apartan expresamnete de la

(8) Ib., 92-116.
(9) Ib., 116-135; 352-415.
(10) Ib., 191.
(11) Ib., 180-209; 469-487; sobre todo, 201 sgs. y 484 sgs.
(12) Ib., 209-456.
(13) Ib., 137.

escuela «tomista». Lo cual nos hace sospechar que en todo el problema de acto y potencia hemos de distinguir entre el alcance filosófico general del mismo y la concepción y planteamiento que recibe en una escuela determinada. A eso consagraremos un cuidado especial. Si logramos esta separación, tendremos *eo ipso* una línea divisoria entre *escolástica* y *escuela*.

Una breve consideración puede justificar ya desde ahora la rectitud de esta apreciación. Todos los escolásticos afirman que Dios es actualidad pura, *actus purus*. Por eso, en todas las cosas fuera de Dios hemos unido la potencialidad con la actualidad. Pero las opiniones disienten notablemente en el *modo* cómo se ha de explicar esa actualidad pura, o esa unión de actualidad y potencialidad.

Nadie discute tampoco que Dios como *actus purus* es, por necesidad, *único* e *infinito;* y que para explicar la multiplicidad y la finitud de los seres no-divinos se requiere esencialmente la potencialidad. Pero en la explicación concreta de todas estas cosas tropezamos de nuevo con diversidad de pareceres. Así que, junto a los rasgos sistemáticos que resultan de una concepción común de la relación entre acto y potencia, nos encontramos con una sistemática especial, que resulta de una especial interpretación de acto y potencia; tendremos, pues, la escolástica y las *escuelas* escolásticas.

Tiene una importancia no pequeña el que siempre estemos atentos a pasar por encima de las diferencias de escuela, y a no olvidar lo *común* a todas ellas. Con eso lograremos una comprensión más profunda de las opiniones contrarias, y nos capacitaremos para una apreciación objetiva de las mismas. De igual modo evitamos toda polémica innecesaria e infecunda, consagrando toda nuestra tarea a resolver el problema *objetivo*.

Y ya está patente el fin de nuestro trabajo. No nos proponemos hacer una investigación histórica, por ejemplo, sobre la doctrina de acto y potencia en ARISTÓTELES, o en SANTO TOMÁS, o en SUÁREZ, o sobre el influjo que hayan ejercido entre sí estos autores. Tal cosa exigiría trabajos especiales, pues con citar algunos textos no se consigue nada. Nos interesa únicamente el problema crítico-sistemático, la *quaestio iuris*. Cuando hablamos de opiniones tomistas, no pensamos en la opinión de Santo Tomás, sino en la doctrina de aquella escuela que se designa en el sentido más estricto con el nombre de «tomista», en contraposición, por ejemplo, a la «suarista» o a la «escotista». Prescindimos en absoluto del

problema *histórico* de si la escuela tomista refleja de hecho fielmente la doctrina de Santo Tomás.

El compendio del sistema tomista lo forman las llamadas veinticuatro tesis (14), en las que se expresa con claridad la interpretación *especial* de acto y potencia propia de la escuela tomista. No sólo nos interesa averiguar el alcance sistemático que tiene la doctrina de acto y potencia en este sistema; hay que resolver, sobre todo, el problema *crítico* de si esta interpretación peculiar está por encima de toda duda justificada. Un sistema tiene el mismo valor crítico que los fundamentos en que se apoya, y ese valor no puede sustituirse por ninguna «trabazón interna». De un falso antecedente se pueden también deducir, con perfecta lógica, unas conclusiones que formen un sistema compacto. Si se probara que el fundamento del tomismo «estricto» no está echado con bastante solidez, no tendría más remedio que buscarse un nuevo fundamento. Ese «nuevo fundamento» puede referirse a una *explicación* concreta de los axiomas fundamentales o a los mismos axiomas en su *pleno* sentido. Si ocurre lo primero, es señal de que hemos de preferir una explicación o una escuela a otra; si, por el contrario, acaeciese lo segundo, sufriría una crisis la concepción escolástica general de la doctrina de acto y potencia. Es evidente que de lo primero no se sigue lo segundo; la interpretación tomista del acto y la potencia tendría que ser la única posible; y nuestro estudio probará que de hecho no lo es. La doctrina de acto y potencia conservará, por tanto, su puesto y su significación, aunque no en el sentido «tomista».

Nuestro principal interés ha de cifrarse en el examen crítico de cuatro axiomas que sin duda son también de capital importancia para toda la filosofía. El axioma de la *limitación* del acto por la potencia, que sirve para explicar la *finitud* de los seres. El axioma de la *multiplicación* del acto, que ha de explicar la *multiplicidad* de los seres de una misma especie. El axioma de la *unidad* del acto, que nos hará comprender la verdadera unidad de los seres, cuya naturaleza se compone de dos principios substanciales: materia y forma. Es el problema de la unicidad de la

---

(14) Cfr. el texto de las mismas en el apéndice. Cfr., además, el comentario de G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, 2, Roma, 1925.—ED. HUGON, *Les ving-quatre thèses thomistes*, 4, París, 1927.—A. HORVATH, *Die Grundfesten des Thomismus* «Divus Thomas», 2 (1915) 261-308.

forma substancial. Por último, el axioma del *tránsito de la potencia al acto,* considerado no pocas veces como la expresión más profunda del principio de causalidad, y que nos proporciona una prueba de la existencia de Dios como actualidad pura *(primus motor immobilis)*, y de su continua cooperación con las criaturas.

Hemos presentado el *objeto* de nuestra investigación. Por lo que toca al *método,* será conveniente exponer siempre el *sentido* y la *posición sistemática* del axioma dentro de la concepción tomista. Después seguirá el examen *crítico* de la validez del axioma interpretado en ese sentido. Así podremos separar lo admitido por todos de la opinión particular de una escuela, y apreciaremos el alcance sistemático *general* de los axiomas. Lo cual nos enseñará si se puede construir también un «sistema compacto» sobre una interpretación distinta de los axiomas, y cómo hemos de hacerlo. No hay que omitir tampoco el problema sobre el séntido y la medida en que sea posible y admisible tal sistema.

Como lo peculiar incluye también lo general en un sentido puramente afirmativo, de igual modo sucede en las escuelas con respecto a la doctrina escolástica general. Por ejemplo: la concepción tomista hace resaltar continuamente la distinción *real* de acto y potencia, y de tal afirmación deduce lógicamente sus consecuencias; luego también debe admitir una distinción *conceptual,* aunque no sea *meramente* conceptual. De otro modo no podría subsistir la distinción real. Ahora bien, de la distinción conceptual se pueden también sacar las consecuencias lógicas. Tal vez sea suficiente esa distinción admitida por todos para resolver los problemas en cuestión: la finitud y la multiplicidad de los seres, etc. Entonces podemos darnos por satisfechos con la distinción *meramente* conceptual. Si, no obstante, la distinción conceptual nó fuera suficiente—lo *que hay que probar expresamente*—, sería legítima la concepción tomista de la distinción real, y eso en la medida en que se demostrara *positivamente* la insuficiencia de la pura distinción conceptual. Todo el peso de la demostración recae, por tanto, sobre el lado de los tomistas, y nosotros no tenemos más que examinar si las razones presentadas por ellos son realmente convincentes o no.

PARTE PRIMERA

EL CONJUNTO DE PROBLEMAS

Los textos de filosofía escolástica en las secciones en que tratan del acto y la potencia, presentan una serie de axiomas que no todos tienen la misma importancia fundamental (1). En autores no tomistas vemos que se pasan por alto algunos axiomas, a veces muy importantes, en especial el axioma de la limitación, de la multiplicación y de la unidad del acto (2). Esto se explica porque dichos autores no reconocen tales axiomas, en su peculiar redacción tomista, ni como inmediatamente evidentes ni como suficientemente probados.

Antes de entrar en la discusión crítica, convendría hacer patentes los diversos problemas cuya solución está inseparablemente unida a una actitud decisiva frente a los axiomas en cuestión. Entre ellos está, como más tarde veremos, el *problema de los universales*. No es fortuito que desde el campo tomista se tache a Suárez de nominalismo (3). Ahora bien: ¿no podría Suárez, con la misma razón, acusar a sus críticos de ultrarrealismo?

El problema de los universales contiene a su vez una serie de nuevos problemas. En dos tesis podemos condensar todo ese conjunto de problemas, sin dar, por ahora, una solución en ningún sentido. La primera es la tesis tomista de la distinción real universal de acto y potencia. La otra es la primera de las famosas

---

(1) Cfr. p. e. E. Hugon, *Cursus Philosophiae thomistae III* (Metaphysica), París, 1928, 281-286.—Remer-Geny, *Ontologiae* ^{6}, Romae, 1928, 33-42.—I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae II* ^{5}, Freiburg, 1929. 39 sgs.; en adelante citaremos «Elementa».—De Maria, *Philosophia peripatetico-scholastica*, I, Romae, 1892, 420-427.—S. Schiffini, *Principia philosophica* ^{2}, *Augustae Taurinorum*, 1892. 604-612.

(2) Cfr. J. Donat, *Ontologia* ^{7}, Innsbruck, 1931, 38 sgs.—B. Franzelin, *Quaestiones selectae*, Innsbruck, 1921, 314-317. — C. Frick, *Ontologia* ^{6}, Freiburg, 1929, 48 sgs.—C. Willems, *Institutiones philosophicae*, I ^{3}, Trier, 1915, 406.

(3) J. Gredt, *Elementa I* ^{5}, 307.

veinticuatro tesis; compendia la estructura *acto-potencial* del ente, según los tomistas.

Anticiparemos una breve crítica de algunos axiomas generales sobre el acto y la potencia, que suelen aducirse comúnmente. Pertenecen en parte a la definición de acto y potencia, y en parte guardan estrecha relación con los *primeros principios* del ser y del conocimiento: el principio de contradicción y el de razón suficiente, de que se trata en otra parte, y cuyo valor nadie pretende impugnar. Así descubriremos la importancia fundamental que todos han de atribuir al problema de acto y potencia, por encima de las diferencias de escuela.

CAPITULO PRIMERO

ALGUNOS AXIOMAS GENERALES SOBRE ACTO Y POTENCIA.

En primer lugar, examinaremos algunos axiomas corrientes que pertenecen, sobre todo, a la definición de acto y potencia.

La experiencia de la vida cotidiana nos sugiere la distinción de acto y potencia bajo *dos* aspectos. Nosotros pensamos, queremos, andamos, trabajamos y moldeamos la materia, y en todo esto experimentamos el *poder* de obrar así. Observamos las múltiples variaciones del mundo exterior e interior, el transcurso de las estaciones reflejadas en el aspecto del campo, el nacimiento y la muerte de los animales y del hombre, el progreso en el arte y en la ciencia. O bien, vemos cómo un artista cincela una estatua en un bloque informe de mármol: el mármol recibe la forma, se comporta, pues, pasivamente; en cambio, el artista, al moldear el mármol, trabaja, obra activamente. Con todo, el artista no vino a este mundo con su habilidad. A costa de mucho ejercicio, tuvo que desarrollar y perfeccionar sus cualidades innatas.

En los ejemplos citados es palpable el significado de acto y potencia. En ellos vemos cierto poder, cierta *capacidad* para *efectuar* algo. Es la llamada potencia *activa*, con su acto correspondiente. Capacidad no significa aquí lo mismo que *práctica (habitus)*, que expresa cierta expedición, habilidad adquirida por el ejercicio, en contraposición a la capacidad absoluta, que significa el simple poder o facultad de hacer alguna cosa. Así, el entendimiento es la facultad de pensar, pero necesita ejercitarse mucho para conseguir «expedición» en el pensar.

De esta potencia activa y de su acto correspondiente hay que distinguir la *capacidad receptiva* con respecto a una forma determinada, a saber: la potencia *pasiva* y su acto. Así, podemos grabar una inscripción en una placa de mármol, pero no en un ángel. Ambos elementos (potencia activa y pasiva) no necesitan estar separados: pueden también encontrarse unidos. Así, el alumno, con respecto a su profesor, recibe las explicaciones, se comporta «pasivamente», pero tiene también que obrar activamente para comprender y asimilarse lo explicado. No nos interesa, por ahora, si en la realidad se da en general una potencia *puramente* pasiva. Más tarde nos interesará saber si podemos resolverlo sólo *a posteriori*, o si reflexiones apriorísticas pueden dilucidar el problema. Por de pronto, es evidente que no se puede explicar de igual modo en ambos casos el tránsito de la potencia al acto. Aunque el bloque de mármol no se pueda convertir a sí mismo en estatua, sino que para eso necesita ser «movido» por el artista, y éste, a su vez, como ser racional, presuponga un motivo que le «mueva» a ejercer su actividad, podríamos preguntar aún si el artista necesita, además, otro «motor» para el ejercicio actual de su actividad, por ejemplo, una cooperación inmediata de Dios a cada uno de sus actos. En los axiomas de la limitación, multiplicación y unidad del acto se presupone que la potencia *pasiva* es el sujeto del acto correspondiente. En cambio, el axioma del tránsito de la potencia al acto se aplica no sólo a la potencia pasiva, sino también a la activa, y con cierto énfasis.

Vemos, pues, con claridad el significado general de potencia y acto: Están en relación mutua de determinable a determinante, de imperfecto e inacabado a perfectivo y acabado. Cuando los escolásticos pretenden aclarar con ejemplos el significado de acto y potencia, no hacen sino imitar a su maestro, ARISTÓTELES (4), que en esto les precedió y notó ya que no de todas las cosas se puede exigir una definición. Los conceptos primitivos se adquieren por los últimos datos. A quien no ve, ni oye, ni se alegra, no se le puede enseñar qué es ver, oír y alegrarse. Cada uno tiene que experimentarlo en sí propio. Esto significa el axioma: *Potentia definiri nequit nisi per actum; actus vero nullo pacto definiri potest, sed tantum declarari* (5). No puedo entender el significado de *facultad* visiva si no es por la visión; ni puedo comprender la aptitud de la razón para conocer la verdad si no es por el cono-

---

(4) Cfr. *Met.*, IX, 6.
(5) REMER-GENY, *Ontologia* [6], 33.

cimiento verdadero. Lo que el ver y el conocer son en sí mismos sólo pueden declararlo el mismo ver y el mismo conocer. De aquí se deduce la primacía absoluta del acto sobre la potencia, siendo como es su razón ontológica y lógica. Esta verdad se enuncia en varios axiomas (6). Algunos de ellos los veremos más tarde por la relación que guardan con el principio de finalidad.

Por tanto, aunque el acto y la potencia primitivamente son opuestos (7), exigen con todo una ordenación y proporción intrínsecas. Y no sólo cuando el acto y la potencia se unen para formar un compuesto substancial—como en el hombre el cuerpo y el alma—, sino en todos los casos. Esto se desprende del mismo concepto de potencia como capacidad, ya se entienda en el sentido activo ya en el pasivo. Un leño no tiene la capacidad de pensar, y en un espíritu no se puede esculpir una estatua. Por eso la llamada *potentia obedientialis* tiene también sus límites. No todas las cosas son capaces de todo, ni siquiera en virtud de una asistencia inmediata de Dios. Así, por ejemplo, la criatura racional puede ser elevada a la visión de Dios, pero no un árbol. Lo cual no quiere decir que la criatura racional *como tal* posea ya una ordenación *positiva* a la visión inmediata de Dios. De hecho, no entra en la esfera de las capacidades meramente naturales. Pero eso no altera el hecho de la ordenación esencial de la potencia al acto; el acto es la razón final de la potencia (8). Luego no puede darse una potencia cuyo acto sea de por sí inasequible o irrealizable. Entendiéndolo así, podemos decir, con razón, que no puede darse una potencia que carezca simplemente de su acto. En cambio puede darse muy bien un acto sin potencia, pues el acto *como tal* no expresa ordenación esencial a una potencia. La ordenación

---

(6) Cfr. REMER-GENY, *Ontologia* [6], 34: «*Actus, quoad rationem seu notionem, anterior est potentia. Si autem in eodem subiecto spectentur, actus non praecedit tempore potentiam. Absolute tamen simpliciter actus prior est qualibet potentia.*»

E. HUGON, *Metaphysica*, 282 sgs.: «*Potentia desumit speciem ex actu.—Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque in actu prius sit in potentia quam in actu ordine generationis; simpliciter tamen actus est potentia prior ratione, natura, perfectione.—Potentia non potest esse sine ullo actu, actus autem, ut sic, potest esse sine potentia.*»

DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica* I, 426: «*Actus est prior potentia intelligibilitate, idest est magis intelligibilis quam potentia. Immo potentia, qua potentia, neque intelligitur, neque definitur nisi per actum.*»

(7) E. HUGON, *Methaphysica*, 285: «*Actus et potentia sunt primo opposita.*» En otro lugar, 282: «*Actus et potentia sunt in eodem genere.*»

(8) Cfr. L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck, 1930, 253 sgs.; 260 sgs.

conviene solamente a *determinados* actos en cuanto tales (9). Un acto sin potencialidad de ninguna clase se llama acto *puro*. No se está del todo conforme en la explicación concreta del mismo.

Estas consideraciones generales evidencian ya la importancia que tiene la doctrina de acto y potencia para comprender el comienzo de la existencia. Esta doctrina no sólo se aplica a la potencia pasiva, sino de igual modo a la potencia activa. No nos interesa, por ahora, hasta qué punto se da en general una pura pasividad sin estar unida con actividad. Por otra parte, aun la capacidad de obrar alguna cosa se puede considerar como potencia pasiva, en cuanto que tal capacidad se perfecciona con el ejercicio. Por eso la distinción de acto y potencia nos proporciona la solución empleada contra la dificultad de que nada puede comenzar a existir. Si una cosa *es*, nos dicen, ya no puede comenzar a ser. Y si no es, de la nada, nada puede *comenzar a ser*. Esta dificultad es verdadera si con ella se afirma que lo que es *actu* ya no puede comenzar a existir. Sin embargo, lo que va a comenzar a existir como tal, no es *actu* todavía. Unicamente ha de ser apto para existir, esto es, ha de existir en potencia; de suerte que el comenzar a existir como tal es pasar de la potencia al acto. El bloque de mármol como tal no es *actu* todavía una estatua. Pero supuestos el bloque de mármol, el artista, tiempo suficiente, salud, etcétera, en cierto sentido puedo afirmar que en un momento determinado existirá ya la estatua: es cierto que todavía no está *actu esculpida*, pero ya tenemos todos los elementos necesarios para su fabricación; dicho con otras palabras: existe en *potencia*, pero todavía no existe *actu*. Su aparición en la existencia consistirá en el paso de un estado al otro. Es verdad que con esto no hemos resuelto definitivamente el problema del origen de la existencia. Aun prescindiendo de si es posible admitir una potencia real en el sentido de la materia prima tomista, no deja de ser un enigma esa «continencia potencial». La oscuridad no se extiende tanto sobre el «hecho» cuanto sobre el «modo de explicar» esa continencia. Del modo con que se explique depende la diversa explicación que se dé del tránsito de la potencia al acto, como veremos al estudiar el axioma: *quidquid movetur ab alio movetur* (10).

Tan importante como la distinción entre potencia activa y pa-

---

(9) Cfr. E. HUGON, *Metaphysica*, 284: «*Potentia non potest esse sine ullo actu, actus autem, ut sic, potest esse sine potentia.*»

(10) Expresado en otros términos, dice así el axioma: *Nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu.*

siva es la distinción entre acto *formal* y *entitativo*. Al primer grupo de actos pertenecen todas las determinaciones quidditativas—a excepción de la existencia—, ya sean substanciales o accidentales. Concebimos sin dificultad, al menos dentro de los límites de la experiencia vulgar, el que una cosa pueda adquirir o perder diversas determinaciones. Las continuas mutaciones nos lo insinúan. En estos casos, el conocimiento precientífico sabe ya distinguir entre cambios «accidentales» y «substanciales». No se aprecian de igual modo una indisposición y una muerte. Verdad es que la investigación científica no siempre está de acuerdo con las ideas vulgares en declarar si un cambio concreto es substancial o sólo accidental. Este detalle será de importancia para solucionar el problema de si se ha de admitir en los cuerpos inorgánicos una composición substancial de potencia y acto, materia y forma. Por el momento no podemos ocuparnos de ello.

La dificultad principal de la cuestión está en la *existencia* como acto entitativo. Nuestra mente, sin duda, distingue entre esencia y existencia y concibe esta última como una determinación de la primera, en virtud de la cual la esencia «existe» y se distingue como tal de lo puramente posible. Ahora bien, ¿puedo concebir la esencia como potencia real y realmente distinta de la existencia? ¿No tendría que representármela ya como existente? ¿Y cómo puede existir una potencia realmente distinta de la existencia? Como quiera que se resuelva la cuestión, es fácil advertir que la relación de potencia y acto formal no se puede trasladar sin más a la relación de esencia y existencia. Cuando hablamos de potencialidad respecto de la existencia, no nos referimos a la llamada potencialidad *objetiva*, que consiste en que un objeto pueda ser trasladado del estado del no ser a la realidad. Tratamos de la potencia *subjetiva*, es decir, de si es concebible un sujeto real (y en cuanto real no es meramente posible) que sea portador, realmente distinto, de la existencia. Muchos escolásticos no admiten que la potencia que se opone al acto entitativo sea real en este sentido. Las diferentes direcciones doctrinales dentro de la escolástica no están de acuerdo en este punto.

Por lo demás, no podemos llamar del todo feliz la frecuente equiparación entre potencia objetiva y potencia *lógica*. La denominación *lógica* está tomada de la índole del *objeto*, en cuanto que éste sólo puede encontrarse en un sujeto cognoscente. En este sentido, el género y la diferencia específica son potencia lógica y acto lógico. Unicamente las esencias consideradas en absoluto

pueden verificarse, según su comprehensión *(secundum id quod)*, en el orden de la existencia. Naturalmente, en este orden no se dan esencias absolutas *(secundum modum quo)*; estas esencias, *como tales*, sólo se hallan en el sujeto cognoscente. Pero hay que tener buen cuidado en distinguir ambas clases de objetos, como más tarde se verá mejor. En la equiparación entre potencia objetiva y potencia lógica se quiere expresar la contraposición a la potencia *real* (existente). Pero hay que tener en cuenta, por otra parte, que el término real tiene en la escolástica un sentido mucho más amplio que el término «existente». Lo que no existe *actu*, pero puede recibir la existencia, se denomina también real. El término «objetivo» hace resaltar la contraposición a «subjetivo». Con esta última expresión se designa toda potencia real que es realmente distinta del acto y sustentadora (sujeto) del mismo. Según muchos escolásticos, no puede concebirse que la esencia sea una potencia tal respecto de la existencia; al contrario, la esencia es el objeto trasladado del orden de la posibilidad al orden de la existencia. Estas insinuaciones bastarán por ahora para hacernos presentir profundas diferencias doctrinales entre las escuelas. Antes de entregarnos al estudio de los puntos controvertidos, queremos hacer resaltar los elementos comunes y admitidos por todos. Lo conseguiremos sobre todo estudiando la relación del problema de acto y potencia con los primeros principios del ser y del conocimiento, que todos admiten. Al mismo tiempo, se nos presentarán con más claridad los puntos iniciales de las diferencias doctrinales.

CAPITULO II

El acto y la potencia en su relación con los primeros principios del ser (11).

Los primeros principios del ser son el principio de contradicción y el de razón suficiente. En este último hay que distinguir sobre todo entre razón *formal* y razón *dinámica*. La razón dinámica se subdivide en razón de la *existencia* y razón del *fin*. Vemos, pues, que hay primeros principios independientes, tanto del orden formal como del orden dinámico. Al orden formal per-

(11) Cfr. L. Fuetscher, *Die ersten Seins und Denkprinzipien* (Philosophie und Grenzwissenschaften, III, 2-4). Innsbruck, 1930.

tenecen el principio de contradicción y el principio de la razón formal de la esencia; al orden dinámico, el principio de razón suficiente de la existencia y del fin.

Estos principios son primariamente principios del ser, y, por esta razón, son también principios del pensamiento, pues el ser es la norma de nuestro conocimiento. Como el ser en cuanto tal es por necesidad cognoscible, tanto considerado absolutamente en sí como en las relaciones de los diversos seres entre sí, del valor necesario de esos principios del ser se desprende la cognoscibilidad y comprensibilidad de todo ser. Esta consiste, por tanto, en la relación que guarda con el sujeto cognoscente el ser suficientemente fundado ontológicamente.

Pues bien, podemos confrontar el problema de acto y potencia con estos primeros principios ontológicos del orden formal y del orden dinámico, y con su relación al sujeto cognoscente, para ver hasta qué punto coincide objetivamente dicho problema con los primeros principios o en qué grado los sobrepasa. Los distintos axiomas de acto y potencia, mientras no ofrezcan más que una enunciación tan sólo verbalmente distinta de estos principios, caen fuera de discusión. Forman parte del patrimonio escolástico. Pero en tanto sobrepasen esos principios, hemos de analizar su justificación: ahí es donde comenzarán a separarse los caminos en varias direcciones.

Así que, en primer lugar, estudiaremos la relación de acto y potencia con los principios estático-formales de contradicción y de razón formal de la esencia. Después consideraremos su relación con los principios dinámicos de la razón de la existencia y del fin. Por último, examinaremos los axiomas que tratan de la relación del ser al sujeto cognoscente.

§ 1. *El acto y la potencia en su relación con el principio de contradicción.*

El principio de contradicción constituye la suprema condición de posibilidad de todo ser en general. Como tal, tiene más bien el carácter de una norma negativa que ningún ser puede transgredir. De lo contrario, no sería ser, sino simplemente nada. Si quiero expresar en forma positiva el hecho de que las determinaciones de un ser o de una esencia no pueden haberse como «sí» y «no», puedo decir, por ejemplo: Una esencia—en el sentido

más amplio de la palabra—consta necesariamente de una o más determinaciones, que (en este último caso) han de formar unidad. Nada más podemos deducir del principio de contradicción ni del principio de identidad acerca de la estructura interna del ser. Esta unidad solamente se da cuando entre las determinaciones de un ser (si consta de varias determinaciones) no hay oposición de «sí» y «no». Con lo cual no se dice que esa unidad haya existido *siempre* (12).

Al principio de contradicción se reduce también el axioma de acto y potencia, que dice: Bajo un mismo *respecto* nada puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia: *Idem respectu eiusdem non potest esse simul in actu et in potentia.* Lo cual no quiere decir más que una misma determinación bajo un mismo respecto no puede al mismo tiempo convenir y no convenir a una misma cosa: es el principio de contradicción expresado en términos de acto y potencia. Por consiguiente, este axioma es también un principio ontológico.

§ 2. *El acto y la potencia en su relación con el principio de la razón formal de la esencia.*

Las formalidades concebidas en abstracto y su negación están en oposición propiamente contradictoria. La oposición materialmente contradictoria viene a reducirse a ella. «Sabio» no es lo mismo que «no-sabio», porque «sabiduría» no significa lo mismo que «no-sabiduría». Y universalizando: como «ser» *(esse)* no significa lo mismo que «no-ser» *(non-esse)*, un «ente» *(ens)* no será lo mismo que un «no-ente» *(non-ens)*. La «forma» concebida en abstracto (por ejemplo, sabiduría) es la razón *formal* por la cual su sujeto es «determinado» y constituído en cierto orden del ser. Ningún ente puede carecer de esta razón formal suficiente; pues si no, podría darse un existente sin existencia y un sabio sin sabiduría, etc., lo cual repugna. El valor, pues, del principio de razón formal suficiente estriba por completo en el principio de contradicción. Con todo nos procura una

(12) Esta cuestión juega un papel importante en el argumento ontológico que pretende demostrar *a priori* la existencia de Dios por su *posibilidad*. Esta última procura justificarse haciendo ver que en Dios no puede haber oposición contradictoria, porque comprende en sí perfecciones puramente «puras», que no pueden conducirse como «sí» y «no». En la presente alusión no podemos internarnos más en este problema.

visión más profunda de la estructura interna del ente; guiados por su mano, nos asomamos a la profunda sima que existe entre Dios y la criatura.

A saber: el ente *necesario* como tal excluye absolutamente cualquier distinción adecuada, aunque sólo sea conceptual, entre sujeto y forma. Esto no sólo se aplica a la existencia, sino a cualquier determinación quidditativa. El ente necesario, como tal, es, bajo todos los aspectos, el ser subsistente en sí, el *ipsum esse,* que expresa, como tal, identidad de sujeto y forma. La forma *es,* al mismo tiempo, el sujeto; la forma no está *en* un sujeto, y es por esto subsistente en sí.

Por el contrario, en el ente *contingente* como tal podemos distinguir adecuadamente, al menos con la razón, entre el sujeto y la forma; y contraponerlos el uno al otro. Y eso no sólo respecto de la existencia, sino de todas las determinaciones del orden esencial. Sólo Dios *es* sabiduría; el hombre *tiene* sabiduría. Sólo Dios *es* el ser; la critura *tiene* ser (13), y eso tanto en el sentido quidditativo como en el sentido existencial. La contingencia consiste en esta distinción entre sujeto y forma, distinción que constituye, por lo mismo, el fundamento de la dependencia que liga al ser contingente con el ente necesario. El contingente no es como tal el ser subsistente, sino un ser participante, un *ens participans esse.*

Con esto, hemos llegado a una tesis fundamental de acto y potencia. Un ser, o es necesario o es contingente; y, por consiguiente, es, como tal, o una forma subsistente o una composición de sujeto y forma. Pues bien: si llamamos a la forma «acto» y al sujeto «potencia», tendremos la tesis tomista que dice: *Un ente es, por necesidad, o acto puro o una composición de acto y potencia.* De ahí que la primera de las 24 tesis tomistas, enunciada de este modo tan general, pertenezca al patrimonio escolástico; y que su justificación vaya unida con la legitimación del principio de razón formal de la esencia. Es una redacción del mismo principio en términos de acto y potencia. Es verdad que la primera tesis tomista sobrepasa dicha enunciación general al concretar la relación que media entre acto y potencia: su distinción *real.* Tal aserto no se deduce de lo que hasta ahora hemos estudiado, y necesita, por tanto, una justificación especial.

Ahora bien: si todo ente contingente consta necesariamente de acto y potencia, surge el problema de si esa unión puede llegar

(13) A propósito de la situación privilegiada del Ser, cfr. L. FUETSCHER, *Die ersten Seins und Denkprinzipien,* 231, nota. 1.

únicamente a constituir una unidad substancial—un *ens per se*—en la hipótesis de que en el compuesto de acto y potencia se dé *un solo* acto. Es evidente la presencia, tanto de un acto formal como de un acto entitativo. Se trata únicamente de saber si sólo es posible un acto único, o si pueden admitirse varios actos sin perjuicio de una verdadera unidad substancial. Nos hallamos ante el axioma de la *unidad del acto*, que mantiene la unicidad, tanto de la forma substancial como del acto entitativo. Según la doctrina tomista, el alma es la única forma substancial del hombre, la cual se une directamente con la materia prima, que carece de todo acto formal y aun de la propia existencia. Vemos, pues, por una parte, la íntima relación que guarda el axioma de la unidad del acto con el principio de razón formal de la esencia; y, por otra parte, que sobrepasa evidentemente este principio, y requiere, por tanto, un examen crítico especial. Y así, frente a la tesis tomista de la necesaria unicidad de la forma substancial, surgió una opinión contraria que admite como posible una pluralidad de formas substanciales, subordinadas unas a otras, sin perjuicio de la verdadera unidad substancial del compuesto.

La tesis de que todo ente o es acto puro o consta de una unión de acto y potencia, nos transporta a otro segundo problema. ¿Un acto puro como tal es por necesidad *infinito* y *único*, de tal modo que la finitud y multiplicidad de los seres sólo podamos explicarla porque dichos seres no sean actos puros, sino compuestos de acto y potencia? Pues bien: a esta pregunta responden los axiomas de la *limitación* y de la *multiplicación* del acto por la potencia subjetiva. Dice expresamente una tesis tomista que el acto puro, como tal, es por necesidad único e infinito, y que, por tanto, sólo puede encontrarse finito y multiplicado por la recepción en una potencia subjetiva realmente distinta. Ahora bien: aunque todos los escolásticos convienen unánimemente en la *tesis* de que un acto puro como tal es por necesidad infinito y único, y, por consiguiente, todos los seres finitos y múltiples han de constar de acto y potencia, con todo, podríamos preguntar aún si esta tesis es inmediatamente evidente, o necesita una justificación especial. Recuérdense tan sólo las pruebas de la infinitud y la unicidad de Dios, que, según el parecer de muchos escolásticos, no son tan sencillas. Aunque todos pueden ponerse de acuerdo en decir que un acto puro, como tal, es por necesidad infinito y único, y que, por tanto, todos los seres finitos y múltiples constan necesariamente de acto y potencia, resta todavía concretar la relación que

media entre acto y potencia—ante todo, su distinción real—. Y como esta última se incluye en los axiomas tomistas de la limitación y de la multiplicación del acto, hay que someter de hecho a un examen crítico *estos* axiomas.

Veamos ahora si el estudio de la relación que guarda el problema de acto y potencia con los principios dinámicos nos conduce a un resultado semejante.

§ 3. *El acto y la potencia en su relación con la razón dinámica de la existencia y del fin.*

El principio de razón dinámica suficiente se divide en el principio de razón suficiente de la existencia y del fin. Con ambos principios guarda relación íntima el problema de acto y potencia.

La distinción entre sujeto y forma posibilita un *cambio* de formas en el mismo sujeto. Esto hace surgir *dos* problemas: en primer lugar, si el tránsito de una forma a otra sólo es posible en la hipótesis de una distinción *real* entre sujeto y forma, o si basta de por sí una distinción puramente conceptual. Es palmaria la importancia de esta cuestión en el problema *substancia-accidente*. Es importante también para precisar la relación entre acto y potencia, a saber: si por principio son realmente distintos. No todos los escolásticos están de acuerdo sobre la necesidad de tal distinción real, aunque todos opinan que es necesaria una distinción conceptual para posibilitar un cambio. Por tanto, mientras no se determine expresamente si la distinción entre acto y potencia es real o sólo conceptual, admiten todos unánimemente el axioma de que todo ser mutable consta de acto y potencia: *omne ens mutabile componitur ex potentia et actu* (14).

El otro problema es si el cambio, en cuanto «movimiento» de una forma a otra, sólo es posible con dependencia de un «motor» distinto, y cómo se ha de explicar esa dependencia. Se trata del *axioma acerca del tránsito de la potencia al acto*. El principio de razón dinámica suficiente dice que todo contingente, que exista y sea de tal cualidad, exige una razón dinámica de su existencia y finalidad, de la cual dependa el que dicho contingente exista y sea de tal cualidad. Esta misma idea—mirada, sobre todo, desde el punto de vista de causa y efecto—podría expresarse tam-

---

(14) E. Hugon, *Metaphysica*, 281.

bién en la siguiente forma: El tránsito de la potencia (pasiva) al acto sólo es posible con dependencia de otro ser distinto. En este sentido, cualquier «movimiento» exige un «motor» que sea realmente distinto de la cosa que es movida y que, al mismo tiempo, no esté en potencia respecto de la forma que la cosa que es movida va a obtener con dependencia de él. De lo contrario, el motor no sería capaz de ser motor, lo mismo que un «no-ente», bajo un determinado aspecto, no es capaz, como tal, de ser bajo el mismo aspecto la razón dinámica suficiente de un «ente». Así, pues, los axiomas: *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu—omne quod movetur ab alio movetur,* en tanto no se entiendan más que en el sentido que hemos indicado, constituyen una expresión del principio de razón dinámica suficiente de la existencia en términos de acto y potencia.

No obstante, estos axiomas no sólo se aplican al tránsito de la potencia *pasiva* a su acto, sino también al tránsito de la potencia *activa* a su acto. Pero es manifiesto que el proceso no puede ser el mismo en ambos casos. Además, por razón de estos axiomas, se defiende la necesidad de una cooperación inmediata, y hasta la necesidad de un movimiento preliminar *(praemotio physica)*. Aquí se ve con más evidencia todavía que hay que justificar expresamente tal interpretación de los axiomas. Y, por lo mismo, es legítima la exigencia de un examen crítico.

Menos discutida es la expresión del *principio de finalidad* en términos de acto y potencia. Distinguimos el principio de la *tendencia* a un fin y el de la *seguridad de obtener* un fin; y consideramos el acto como la razón *final* suficiente de su potencia activa y de su potencia pasiva. El acto es aquello para lo cual existe una determinada potencia. Luego la potencia está esencialmente ordenada al acto, ajustada a él. El acto tiene una primacía perfecta con respecto a la potencia. No puede darse una potencia cuyo acto sea de por sí inasequible. Eso significan, en el fondo, los conocidos axiomas: *nulla potentia potest esse frustra—potentia ordinatur ad actum—potentia desumit speciem ex actu—potentia non potest esse sine ullo actu.*

Por consiguiente, en tanto no sean estos axiomas más que una expresión verbalmente distinta del principio de finalidad, participan del carácter de primeros principios. Por lo que hace a este

particular, nos referimos totalmente a lo que dijimos en otra parte (15).

§ 4. *El acto y la potencia en su relación con el sujeto cognoscente.*

La primacía del ser respecto del conocimiento es patrimonio escolástico. El *verum* presupone el *ens*. Por eso los principios del conocimiento son primariamente principios del ser. Con la justificación de estos últimos—sobre todo del principio de contradicción y del principio de razón dinámica suficiente—se demuestra la necesaria cognoscibilidad y comprensibilidad de todo ente. Esta, por tanto, se desprende de dichos principios del ser, y no añade de nuevo más que la relación a un sujeto cognoscente. Así, pues, en cuanto que el acto y la potencia son, en efecto, principios constitutivos del ente, hemos de decir de ellos lo mismo que acabamos de decir del ente. Sólo así podremos estar conformes con la verdad. En esto no hay diversidad de opiniones.

Nadie discute tampoco que en el *conocer de las criaturas* vayan emparejadas la *potencialidad* y la *actualidad*. Sólo Dios es acto puro en cuanto ser y en cuanto conocimiento. En El coinciden ambas cosas: Dios es el pensamiento ente y el ser pensante en identidad y sin potencialidad alguna. En cambio, la mente creada pasa de la potencia al acto, del no conocer al conocer. Al comienzo es *tabula rasa;* todos sus conocimientos son adquiridos. Asimismo, el ente no es siempre conocido actualmente por la mente creada, ni constituye en toda su extensión el objeto actual de su conocimiento. El ser también pasa de la potencia al acto. Ese trenzado de potencialidad y actualidad en el conocimiento creado, que resalta ante la actualidad pura de Dios, no constituye tampoco un centro de controversia en la escolástica.

¿Nos encontraremos, pues, con una doctrina enteramente uniforme, al menos en cuanto a la relación del problema de acto y potencia con el sujeto cognoscente? Creerlo sería llevarse una amarga decepción. La diversidad se manifiesta sobre todo en dos terrenos. Primero, en la proposición netamente platónica, que aún se perpetúa en el tomismo, de que la *inmaterialidad* es la condición de la *inteligibilidad*. Lo cognoscible es lo inmaterial, no lo material. Lo que es *actu* cognoscible, debe estar *actu* libre de la materia. En cambio, lo que está *actu* en la materia no es cognos-

(15) L. Fuetscher, *Die ersten Seins und Denkprinzipien*, 242-275.

cible *actu*, sino sólo en potencia, puesto que puede ser despojado de la materia. Con ese fin, posee el hombre una facultad espiritual peculiar, el *intellectus agens*, cuya misión es despojar a la forma de la materia, y hacerla de ese modo *actu* cognoscible. Ahora bien: como la materia es el principio de individuación, resulta que el singular, el individuo, no es directamente cognoscible, sino tan sólo la forma «abstraída» de la materia, el universal. El singular se conoce por referencia a la imagen sensible de la fantasía, imagen de la cual el *intellectus agens* tomó la forma universal.

Aparte de esto, la estructura de acto y potencia del sujeto cognoscente desempeña un papel muy importante en la determinación de su objeto proporcionado, pues entre ambos (sujeto y objeto) reina una perfecta proporción de acto y potencia. Dios es acto puro; el conocimiento infinito idéntico con el ser infinito. El ser infinito será el «objeto» proporcionado de su conocimiento. Los *ángeles*, según la doctrina tomista, son también actos puros, no el acto entitativo puro, sino actos *formales* puros (16). No se componen, en su esencia, de acto y potencia-materia y forma; son formas puras, *formae separatae*. Luego las formas puras serán el objeto proporcionado de su conocimiento. El *bruto* consta de materia y forma. El alma animal es una forma ligada enteramente a la materia, de modo que no puede existir ni obrar independiente de ella. Por esa razón, el objeto proporcionado del conocimiento *sensible*, tanto en el bruto como en el hombre, será la forma ligada a la materia e individualizada por ella, el individuo, el singular. El conocimiento sensible, como tal, se circunscribe esencialmente a él. El *hombre* es un término medio entre el ángel y el mundo animal. Consta, sin duda, de materia y forma. Pero el alma humana es intrínsecamente independiente de la materia en su existencia y, al menos, en algunas de sus actividades. Por eso, las formas de las cosas materiales constituirán, sin duda, el objeto proporcionado del conocimiento del alma racional como tal; pero no la forma ligada a la materia e individualizada por ella, sino la forma suelta, libre de la materia, puesto que el alma no está ligada intrínsecamente a la materia. Por eso el alma humana subsiste después de la muerte. Desde entonces consigue, sobre todo, un *conocimiento* más perfecto *de sí misma*. Sin embargo, no se eleva al gradc de conocimiento que es propio de los ángeles,

---

(16) Más tarde se esclarecerá el significado concreto de esta expresión.

como tales, pues el alma conserva su naturaleza de *forma corporis* (17). Pero mientras el alma está efectivamente unida al cuerpo, las formas de las cosas materiales—conforme a ese estado—serán el objeto propio de su conocimiento. Ahora bien: como, según el principio antes mencionado, la forma unida con la materia no es *actu* cognoscible, sino sólo en potencia, tendrá que despojarse primero de la materia, «desmaterializarse», para ser *actu intelligibilis*. Con ese fin, establece la psicología tomista el *intellectus agens*.

Con esto han surgido ante nuestra vista una serie de trascendentales problemas psicológicos y metafísicos, que no encontraron jamás en la escolástica una solución del todo uniforme, ni tampoco la encuentran hoy día. Por consiguiente, estas dos tesis tomistas requieren también un examen crítico detenido. Aquí será más difícil—a diferencia de los demás axiomas relativos al acto y la potencia—encontrar una base común. Con todo, nos esforzaremos sinceramente por discernir con cuidado lo común de lo discorde. No se trata de cosas secundarias, sino de tesis tomistas muy importantes. Basta para convencerse de ello la mención expresa que de ellas se hace en las tesis tomistas 18-20 (18). Sin embargo, el estudio crítico del acto y la potencia nos hará ver aún nuevos problemas.

CAPITULO III

La distinción real entre acto y potencia

La distinción real entre acto y potencia es una tesis capital de la doctrina tomista acerca del acto y la potencia. Tiene aplicación consecuente en todos los dominios. Sólo al final de nuestro estudio crítico nos formaremos un juicio definitivo sobre la misma. Pero ya desde el comienzo hemos de ocuparnos de esta tesis, si nos interesa comprender bien y apreciar en su justo valor la doctrina tomista sobre la estructura de acto y potencia en el ente. Aparte de eso, la afirmación de la diferencia real de acto y potencia nos sitúa ante un buen número de problemas, sin cuyo examen crítico no podremos formarnos un juicio definitivo sobre el problema de acto y potencia. Antes de revelar esas cuestiones

(17) Cfr. E. Hugon, *Metaphysica,* 138-149.
(18) Cfr. el texto de las tesis en el apéndice.

connexas, procuraremos explicar el *significado* que se da a la distinción real de acto y potencia.

§ 1. *El sentido de la distinción real de acto y potencia.*

GREDT (19) formula con toda claridad la fundamental distinción real de acto y potencia en la siguiente tesis: *Actus et potentia ei respondens realiter distinguuntur.*

Dos cosas hemos de tener en cuenta para comprender el recto significado de esta tesis. La primera es que se refiere únicamente a la relación de acto y potencia, en cuanto pertenecen al orden *real*, por contraposición al orden *lógico*. Pues en el terreno lógico, el género y la diferencia especifica están también en relación mutua de determinable a determinante, de potencia a acto. La tesis tomista en esos casos no sostiene una distinción real. ¡Al contrario! Los tomistas rechazan expresamente la llamada distinción formal escotista, en cuanto rebase los límites de una distinción conceptual. Los escotistas consideran las diversas formalidades —*gradus metaphysici*—«vida», «sensibilidad», «racionalidad», «hecceidad», como distintas *ex natura rei*, es decir, con anticipación al pensamiento diversificante, y con independencia del mismo: eso significa, a los ojos de los tomistas, caer en un realismo conceptual exagerado. Por ahora, dejaremos en suspenso la cuestión de si el tomismo, partiendo de sus supuestos, puede lanzar *con derecho* esa acusación. Según el tomismo, entre las diversas formalidades, por más que puedan ser *consideradas* como guardando una relación mutua de acto y potencia, sólo existe una distinción conceptual, y no cualquier otra que se anticipe—*ex natura rei*—al pensamiento.

Para que exista una distinción *real*, debe tratarse de cosas *reales* que guarden relación mutua de acto y potencia. De ordinario, se pone como ejemplo la materia y la forma. Según la doctrina tomista, debemos pensar que también la esencia y la existencia guardan una relación real de acto y potencia. Del mismo modo, los actos intelectivos, volitivos, se distinguen realmente del entendimiento y de la voluntad como de sus potencias respectivas. Por consiguiente, las *realidades* que estén en relación mutua de determinable y determinante, de potencia y acto, se distinguen como tales, no sólo conceptual o «lógica», sino *realmente*.

(19) *Elementa*, II ^{5}, 39.

Con todo, esta explicación no es tan sencilla como pretenden algunos. La escolástica usa el término «real» en un sentido ambiguo, como veremos más tarde.

El sentido ambiguo del término «real» sustrae a la tesis de la distinción real entre acto y potencia la nitidez que a primera vista parecía tener. Más aún, las cuestiones epistemológicas, íntimamente relacionadas con ella, complican sobre manera la tesis de la distinción real entre acto y potencia. Tendremos ocasión de verlo en la apreciación crítica de la misma.

Antes de consagrarnos a ella, reparemos en otro factor muy importante para la recta inteligencia de dicha distinción real. Como el mismo Gredt recalca en el texto antes citado, tratamos del acto y de la potencia en cuanto están *ordenados el uno al otro*. Unos ejemplos nos indicarán en seguida lo que esto significa. Una ordenación tal existe entre la materia y la forma—por ejemplo, el cuerpo y el alma en el hombre—, que se unen para formar un compuesto substancial. Una ordenación tal existe también—según la doctrina tomista—entre la esencia y la existencia. En ambos casos tenemos una ordenación recíproca entre la potencia y su acto formal o entitativo correspondiente. De su unión resulta un solo esente o un solo existente. En los ángeles hay composición real de esencia y existencia. En cambio, en cuanto a su esencia, son simples, formas puras, y en este sentido son actos puros, es decir, formas que no están como el alma humana recibidas en un sustrato material. Pero estas formas están, al mismo tiempo, sujetas a pontencialidad en orden a la existencia. No se distinguen, con todo, realmente de esa potencialidad, sino sólo de la existencia, pues sólo la *forma* y la *existencia*, no la forma y su *potencialidad* respecto de la existencia, están en relación mutua de acto y potencia.

Un problema que surge después es si tal potencialidad respecto de la existencia puede ser la razón de la limitación de la forma. Ni siquiera los mismos tomistas, como veremos más adelante, están del todo acordes en este punto.

§ 2. *La importancia sistemática de la distinción real de acto y potencia.*

La importancia sistemática que tiene el mantener consecuentemente la distinción real de acto y potencia se manifiesta, sobre todo, bajo dos aspectos. El primero es la peculiar *estructura de acto*

y potencia en el ente, que va unida con dicha distinción. En el capítulo próximo compendiaremos esa estructura.

El otro aspecto es la conexión íntima que tiene la fundamental distinción real de acto y potencia con un buen número de cuestiones epistemológicas, entre las cuales ocupa el primer puesto el *problema de los universales*. En la cuestión de los universales será precisamente donde se bifurquen los caminos. Ahora no hacemos sino aludir a esa conexión, a fin de no perderla nunca de vista durante las disquisiciones futuras. La ocasión para ello nos la brinda el examen crítico del razonamiento de la distinción real entre acto y potencia.

§ 3. *El razonamiento de la distinción real entre acto y potencia.*

GREDT, que refleja la opinión general del tomismo (20), formula y prueba la tesis con estas palabras:

«*Actus et potentia ei respondens realiter distinguuntur.—Nam aliquando actus realiter est separabilis a potentia* (*ut actus intelligendi ab intellectu*), *et tunc sane realiter distinguuntur*; *realis enim separatio est maximum signum realis distinctionis. Sed etiam cum non sunt separabilia inter se, ostenditur potentiam ab actu realiter distingui ex eo quod potentia est id quod est determinabile, actus vero id quod est determinans; iam vero determinans et determinabile realiter distinguantur oportet. Neque obstat genus* (*potentiam seu determinabile*) *et differentiam* (*actum seu determinans*) *non esse realiter distincta. Nam genus non est potentia realis sed logica, similiter differentia est actus seu determinans logicum tantum. Cum igitur dicimus actum et potentiam ei respondentem realiter distingui, suponimus reale determinans* (*actum reale*) *et reale determinativum* (*potentiam realem*) *ei respondens. Ita cum dicimus actum entitativum* (*esse*) *et potentiam ei respondentem entitativam* (*essentiam*) *realiter distingui, supponimus actum entitativum esse reale determinans potentiae entitativae quae sibi ad invicem respondent ac proinde ad invicem realiter opponuntur. Nam si sibi ad invicem non respondent, actus et potentia, etsi realia, realiter non distinguuntur. Ita actus formalis seu forma simul est actus et potentia*» (21).

Tres son, pues, las consideraciones que prueban la distinción real entre acto y potencia. En primer lugar, el acto es con frecuencia *separable* de la potencia. Ahora bien: lo que puede separarse realmente tiene que ser realmente distinto. Nosotros no estamos pensando y queriendo continuamente; un ser que sufre un cambio, pierde o gana un acto o una forma, con respecto a la cual estaba en potencia. Luego en todos estos casos el acto y la potencia son realmente distintos.

---

(20) Cfr. REMER-GENY, *Ontol.* [6], 36 ss.
(21) *Elementa* II [6], 39 s.

Pero no basta esa razón para justificar el valor universal de la tesis, la cual hasta ahora sólo tiene aplicación a aquellos casos en que consta experimentalmente que el acto y la potencia son separables. El paso al valor *universal* de la tesis se da al mencionar que la potencia y el acto guardan relación mutua de determinable y determinante. Ahora bien: lo que determina y lo que es determinado no pueden ser una misma cosa. Luego consta universalmente, y por el concepto mismo de acto y potencia, que éstos, por necesidad, son realmente distintos.

Con todo, hay que proteger a este último argumento contra una objeción. Pues podría argüirse que determinante y determinable no son sino dos *aspectos*, bajo los cuales nuestro pensamiento concibe una misma realidad. Y aunque estos dos aspectos guarden relación mutua de acto y potencia, no se sigue de ahí que existan en el *objeto* dos principios correspondientes realmente distintos. Así sería si todo lo que se distingue conceptualmente tuviera que ser realmente distinto; y viceversa, todo lo que es realmente idéntico tuviera que ser conceptualmente idéntico. Lo cual equivaldría a negar un factor primordial de la capacidad abstractiva de nuestra mente, y a propugnar el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser, que constituye el fundamento epistemológico de la distinción formal «escotística», y que en el problema de los universales conduce a un realismo conceptual extremo (22). Por esta razón, todas la formalidades, según los escotistas, se distinguen *ex natura rei*, o tienen al menos en los objetos—como el género y la diferencia específica—un correlativo distinto *ex natura rei*.

Procura deshacerse esta objeción advirtiendo que el género y la diferencia específica pertenecen al orden *lógico*, mientras que ahora se trata del acto y de la potencia que pertenezcan al orden *real*. Luego la objeción adolece de *ignoratio elenchi*. Por lo demás, esta objeción sirve para robustecer la tesis de la distinción real de acto y potencia, ya que ni en el orden lógico pueden identificarse el acto y la potencia; el determinable no puede ser el determinante, ni viceversa, aunque esa distinción no sea sino puramente lógica o conceptual. De donde se sigue que tampoco en el orden real podrán identificarse el acto y la potencia, es decir, que tendrán que distinguirse realmente. Luego sigue en pie la tesis

---

(22) Insinuamos con eso una de las principales objeciones que se pueden poner contra la doctrina tomista de acto y potencia. Más adelante la expondremos detenidamente.

de que el acto y la potencia en el orden real—de éste se trata únicamente—son, por necesidad, realmente distintos. Es una consecuencia necesaria del significado de acto y potencia, dotada, por lo mismo, de valor necesario y universal (23).

§ 4. *Apreciación crítica del razonamiento de la distinción real entre acto y potencia.*

Los autores tomistas piensan que la distinción real universal de acto y potencia es inmediatamente evidente (24). Sin embargo, otros autores opinan que pueden presentarse en contra de la tesis objeciones muy razonables.

Así, que lo primero que hay que hacer es deslindar lo indubitable de lo que puede ponerse en duda con toda razón. Todos coinciden en que la relación LÓGICA de acto y potencia, cual es, por ejemplo, la que reina entre la diferencia específica y el género, no indica una distinción real de los mismos, sino tan sólo una distinción conceptual, lógica. Es verdad que muchos escolásticos defienden en este caso una distinción mayor. Pero los tomistas coinciden en su refutación con los impugnadores de la distinción real universal de acto y potencia. Luego, por ahora, podemos prescindir de esta cuestión. Más tarde investigaremos si el tomismo tiene lógicamente razón para rechazar la distinción formal «escotística» por ultrarrealista.

Nadie discute tampoco que dondequiera hallemos DE HECHO una potencia real y un acto real, éstos serán realmente distintos, como lo son, por ejemplo, el cuerpo y el alma en el hombre. Según eso, podría parecer que es imposible una discrepancia de pareceres, pues los tomistas afirman expresamente que para una distinción real se PRESUPONEN una potencia real y un acto real. Hasta ahora, la tesis es verdadera. Las opiniones empiezan a separarse al

---

(23) Cfr. REMER-GENY, *Ontol.* [6], 37: «*Nec obstat quod genus (determinabile) et differentia (determinans) sint realiter idem; etenim resp. sermonem, hic esse de ordine reali et non de logico, aut metaphysico, si placet ita loqui. Ceterum ex habitudine determinabilis et determinantis in ordine logico aut metaphysico posset quis sumere argumentum pro distinctione reali inter determinabile et determinans in ordine reali. Nam etiam in illo ordine determinans debet esse extra intellectum determinabilis; secus hoc non determinatur per illud. Ergo a pari in ordine reali determinans debet esse aliud a determinabili, secus hoc non determinatur per illud.*

(24) Cfr. REMER-GENY, *Ontol.* [6], 36: «*Nam potentia et actus semper se habent ut determinabile et determinans. Atqui repugnat ut determibile sit realiter idem ac determinans, ut patet intelligenti terminos.*»

preguntar SI en un caso concreto—como en el de la esencia y la existencia—nos hallamos de hecho ante una potencia real y un acto real. Si esto se PRESUPONE, nadie discutirá que dicho acto y dicha potencia son realmente distintos. Ahora bien, ¿cómo se justifica esta suposición? Mientras no se responda a esta pregunta, nos estancaremos en la verdad evidente: CUANDO se da algo real que determina, y algo real que es determinado por ello, entonces tenemos una distinción real de acto y de potencia. Si con esta verdad se pretendiera PROBAR la tesis de la distinción real UNIVERSAL de acto y potencia, se incurriría en una *petitio principii* manifiesta.

El tomismo no se contenta de hecho con presentar esta prueba. Presenta razones para probar la distinción real, es decir, para demostrar que nos hallamos ante una potencia real y ante un acto real, y no ante dos meros ASPECTOS bajo los cuales contemplamos una misma realidad. Con ese fin se indica que el acto es SEPARABLE de la potencia, al menos en determinados casos. Aparte de eso, la MUTACIÓN es una prueba infalible de la distinción real entre sujeto y forma.

Con todo, estos dos factores no son decisivos. Es evidente que hay distinción real donde se da una separabilidad MUTUA, en la que AMBAS partes pueden SUBSISTIR separadas. Así, por ejemplo, puede hacerse añicos una estatua de mármol, y los pedazos subsistirán separados. Ahora bien: en la prueba anterior no se habla de esta separabilidad mutua, sino de la unilateral, de la *separabilitas non mutua*. Y esta última, según el parecer de muchos escolásticos, no es una señal infalible de distinción real (25). Y con razón. Por eso el argumento de la mutación tiene también sus dificultades. Un niño puede moldear un trozo de cera blanda, dándole ahora una figura, ahora otra. ¿Se sigue de ahí una distinción real entre la figura (la forma) y su sujeto? Se seguiría, si la figura pudiera subsistir desprendida de su sujeto. Es cierto que la cera EN CUANTO tiene esta forma, no puede *al mismo tiempo* tener otra forma distinta. La cera tampoco cambiará de forma sin una causa. Mas ¿por esta razón habrá que considerar a la figura como un *modus* realmente distinto? Sin cometer *petitio principii* no se puede afirmar del accidente en general que sea realmente distinto de la substancia. De ciertas clases de accidentes habrá que probarlo *a posteriori*. Responderá alguno que hay

(25) Cfr. J. DONAT, *Ontol.* [6], 90-93.

que admitir sin duda una identidad real con el sujeto cuando se trate de algo *relativo*, pero no en una determinación *absoluta*. Pues bien, ese tal confiesa con sus mismas palabras que hay que examinar ex profeso caso por caso si el «acto» es algo relativo o absoluto, para poder afirmar una distinción real. Y ésta de hecho no hace más que *afirmarse* llanamente, por lo menos mientras no pueda demostrarse sino una separabilidad unilateral. Y aunque se probara de este modo la distinción real de acto y potencia, la tesis sólo podría aplicarse a un número determinado de casos, y no tendría el *valor universal* que se pretende.

La validez universal intentan probarla los tomistas por el hecho de que el acto y la potencia se contraponen por su misma esencia como determinante y determinable. Por esta razón jamás podrán ser realmente idénticos. Si no, una misma realidad podría tener predicados que se excluyen mutuamente. Está bien, pero no hay que olvidarse de que de tales predicados sólo pueden concluir una distinción real, cuando éstos pueden atribuirse a una misma realidad *independientemente de la actividad abstractiva de nuestro pensamiento*. En otras palabras: hay que demostrar que no se trata de dos *aspectos* distintos, bajo los cuales nos representamos una misma realidad, y que están en relación mutua de acto y potencia, sino de dos *realidades* que se contraponen como determinable y determinante. Y entonces volvemos a la misma trivialidad de antes: *si* se da una potencia real y un acto real, éstos serán realmente distintos. Pero, la esencia y la existencia, por ejemplo, ¿son potencia real y acto real? Eso es precisamente lo que se *trata de probar*; y, por consiguiente, esta verdad—sin cometer *petitio principii*—no puede proporcionarnos ningún argumento para demostrar la tesis general de la distinción real entre acto y potencia. Tal distinción hay que probarla ex profeso en cada caso concreto —o, mejor dicho—, hay que probar ex profeso en cada caso concreto que nos hallamos ante una potencia real y ante un acto real.

Dos suposiciones pueden conducirnos a una distinción *universal* entre acto y potencia, y, por consiguiente, pueden aducirse como una prueba de la *universalidad* de la tesis tomista. La primera suposición es el *paralelismo* entre el orden del conocimiento y del orden del ser, según el cual todo lo que sea distinto conceptual, intencionalmente (por ejemplo, *animalitas* y *rationalitas*), será también realmente distinto; y viceversa, todo lo que realmente idéntico será también conceptual, intencionalmente idéntico.

Pero ante todo habría que justificar esta suposición; y en caso de aceptarla, no sería lícito rechazar la distinción formal «escotística» como ultrarrealista, según hacen los tomistas; antes habría que acusar a los escotistas de conceptualismo, esto es: de realismo deficiente, pues defienden tan sólo una *distinctio formalis*, y no una *distinctio realis ex natura rei*.

El que no quiera compartir esta suposición, todavía puede acogerse a otra. Consiste en inquirir el *fundamento* de la distinción conceptual en general, y, por tanto, el fundamento para contemplar una misma cosa bajo distintos aspectos que guarden relación mutua de acto y potencia. ¿Basta como fundamento que existan *varias* cosas realmente distintas y que las comparemos entre sí, o se requieren principios realmente distintos *en* cada una de las cosas? No preguntamos si tales principios realmente distintos *pueden* existir, sino si *tienen* que existir, para que sea posible una distinción conceptual *cum fundamento in re*. El género y la diferencia específica, ¿exigen necesariamente una composición real de materia y forma como fundamento? La distinción de naturaleza específica e individualidad, ¿requiere una composición real de la materia individuante y de la forma, o basta, por ejemplo, comparar dos hombres entre sí para distinguir la naturaleza común de la individualidad diversificante? No es de ningún modo evidente que varias cosas realmente distintas no puedan servir de fundamento para una distinción conceptual, y que se necesiten principios realmente distintos *en* cada una de las cosas. Más aún: esta suposición viene a parar, en último término, en la primera del paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser.

La tesis tomista general de la distinción real entre acto y potencia repara poco en el hecho de que la mente es capaz de distinguir más de lo que es distinto *ex natura rei*. Por eso no podemos medir la diferenciación en los objetos por distinciones conceptuales, intencionales, si no queremos defender el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, que es la negación directa de este hecho. En este punto están perfectamente de acuerdo SANTO TOMÁS y SUÁREZ. En la Suma Teológica (26) presenta el doctor Angélico, en cuarto lugar, una objeción, que pretende demostrar la pluralidad de almas. La objeción se apoya en que la diferencia específica se toma de la forma, y el género de la materia. Luego en el hombre, el alma racional, como

(26) 1, q. 76, a. 3.

forma, sobrevendrá al *animal* como materia, que ya posee como tal un alma sensitiva. Y, por consiguiente, en el hombre, aparte del alma racional, existe un alma sensitiva realmente distinta.

A esto responde Santo Tomás que no hay que medir la diferenciación de las cosas de la naturaleza por la diferenciación de los conceptos, pues podemos apreciar una misma cosa por diversos lados. Y pasando al caso presente, añade que el alma racional contiene virtualmente todo lo que posee el alma sensitiva, y aún más. Por eso, la razón puede considerar aparte lo que pertenece a la facultad del alma sensitiva y precisamente como algo imperfecto y material; y como eso mismo es común al hombre y al bruto, se forma el concepto genérico. Aquello en que el alma racional sobrepuja a la sensitiva, lo aprehende la razón como algo formal y completivo, y forma de ahí la diferencia específica del hombre (27). De lo cual se deduce que Santo Tomás no exige como fundamento de la distinción conceptual entre género y diferencia específica *(quasi-materiale* y *quasi-formale)* la distinción real de materia y forma en los objetos. No pide tampoco que se distingan realmente en el alma la *virtus sensitiva* y *la virtus intellectiva*, pues entonces no diría: *non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, que consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio* U N U M E T I D E M *secundum diversos modos apprehendere potest.* Basta que ambas facultades se encuentren en el alma aunque sean realmente idénticas. La mente es capaz de separarlas, y de contraponerlas recíprocamente como determinable y determinante. Para obtener el factor de la *universalidad,* basta comparar entre sí diversas *cosas* que tengan un elemento común. Así, por ejemplo, comparando al hombre y al bruto, adquirimos el concepto de género y de diferencia específica. En consonancia con esto habría que afirmar también que el concepto específico «hombre» y el concepto de individualidad los adquirimos comparando diversos hombres entre sí. Y, por consiguiente, no se necesitan

---

(27) 1, q. 76, a. 3: «*Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp. art.) anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.*»

tampoco en este caso correlativos realmente distintos *en* cada uno de los seres: forma y materia individuante. Según los mismos principios, es posible distinguir, aun entre los espíritus puros, diversos individuos de una misma especie, pues la recepción real de la forma en la materia individuante no es la *condicio sine qua non* de tal distinción.

SUÁREZ, de acuerdo con Santo Tomás, llama también falaces a los argumentos que pretenden medir la distinción de las cosas por la distinción de los conceptos (28). Según él, caen en este vicio todos los argumentos presentados en favor de una distinción tal entre la naturaleza específica y la individuación, que preceda al pensamiento y sea independiente del mismo. Así que tanto Santo Tomás como Suárez—al menos en los textos aducidos—rechazan el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, y no admiten, en consecuencia, la necesidad de que a la distinción conceptual le corresponda como *fundamento* una distinción real *en* cada una de las cosas. Por ahora no necesitamos detenernos en la validez crítica de esta opinión, pues no pretendemos sino hacer ver el conjunto de problemas. Con todo, una cosa habrá quedado clara, y es que la distinción real universal de acto y potencia no es inmediatamente evidente. Su significado concreto y su respuesta dependen del partido que se tome frente a un buen número de problemas fundamentales, sobre todo epistemológicos.

§ 5. *El significado ambiguo del término «real».*

Para disputar sobre si el acto y la potencia han de ser por fuerza realmente distintos, es requisito indispensable concretar el significado del término «real». Lo cual nos descubrirá de un modo especial su relación con el problema de los universales.

Y primero intentemos aclarar el significado del término «real» en cuanto se opone a «lógico o conceptual». La división y contraposición de real y conceptual puede hacerse desde dos puntos de vista. El uno, según la índole de los *objetos*; el otro, según la de-

(28) *Disp. Met.*, V, s. 2, n. 32: «*Ad secundum respondetur, in huiusmodi argumentis (quod supra notavi tractando de conceptu entis) facile committi aequivocationem, argumentando ex modo concipiendi nostro, et ex usu verborum, quibus significamus res ut a nobis conceptas, ad res ipsas prout in se sunt, distinctionem rerum ex distinctione secundum rationem colligendo, quod est fallax argumentum.*»

pendencia o independencia de la actividad abstractiva del *pensamiento*. No se puede afirmar a primera vista que ambos puntos de vista coincidan, y hemos de contar, por tanto, con un significado correspondiente distinto de los términos real y lógico.

Detengámonos en la norma de la primera división, que, como dijimos, está tomada de la índole de los objetos. Según ella, se llamarán objetos reales los que pertenezcan al orden de la *existencia*. Real, pues, coincide con existente. Significa lo contrario de la nada «real», que se llama también la nada «física» por contraste con la nada absoluta o «metafísica».

La teoría del ser u ontología no se extiende tan sólo a los seres existentes, sino también a las *esencias*, a sus relaciones mutuas, a sus leyes necesarias, etc., prescindiendo enteramente de si existen *actu* o no. Las esencias constituyen principalmente el dominio de la metafísica general. Todos los objetos que pertenecen al orden metafísico se denominan «reales». aunque no existan *actu*. Pues el orden metafísico es también un orden real u orden del ser. El es la antítesis de la simple nada o nada absoluta. Las esencias, ora consten de una sola determinación, ora de varias, tienen verdadera unidad, y, como tales, son al menos capaces de recibir la existencia. Así que el término «real», en su significación general, no sólo abarca lo que *actu* existe—los objetos del orden físico—, sino también todo lo que es capaz de existir: los objetos del orden metafísico. El término «real» se disocia según esto en dos significaciones: real-*físico* y real-*metafísico*.

Los dos se contraponen a «lógico» o «conceptual». Desde este punto de vista pertenecen al orden lógico u orden del conocimiento todos los objetos que *sólo* puede tener «ser» en un sujeto cognoscente. Por ejemplo, los conceptos universales, como tales, el género y la diferencia específica, el *universale reflexum*. Estos no sólo comprenden una esencia—la «humanidad», *humanitas*—, sino, además, su relación a los seres a quienes es común, que convienen en ella. «Esencia» significa aquí la suma de las determinaciones de un objeto, el *concepto* esencial que contiene todas aquellas notas que son comunes a los individuos de una misma clase de ser, y sólo aquellas que constituyen precisamente esa clase a diferencia de todas las demás. Ahora bien: una esencia, en cuanto es común a varios seres y constituye por lo mismo el *concepto* esencial de los mismos, sólo puede hallarse en cuanto *tal* en un sujeto cognoscente; no puede ser un «objeto» del orden físico. Como tal no es capaz de ello: pertenece necesariamente al orden lógico.

Y si prescindimos de esa relación a varios seres, si consideramos la esencia puramente en sí, en absoluto, o en cuanto es capaz de recibir la existencia, entonces dicha esencia pertenecerá al orden real. Estará «objetivada», será un «objeto» del orden «metafísico», un «objeto» del reino de las posibilidades, del cual puede ser trasladado a la existencia por la acción de una causa eficiente, y convertido de ese modo en un objeto del orden «físico». Los conceptos los concebimos como «creaciones» del orden «lógico».

Con todo esto habrá quedado claro el sentido de distinción real o distinción lógica. Si dos creaciones u *objetos del orden lógico* son distintos entre sí, por ejemplo, el género y la diferencia específica, diremos, conforme a lo expuesto, que se distinguen *lógicamente*. En cambio, si se trata de la distinción de seres que pertenezcan al *orden real*—sea el físico o el metafísico—designaremos a su distinción con el nombre de *real*, que a su vez se subdivide en real - física y real - metafísica. Desde este punto de vista, la tesis tomista de la distinción *real* universal entre acto y potencia es enteramente razonable y totalmente admisible. Pues se trata de una distinción de objetos—o, mejor dicho—, de *principios* de objetos del orden *real*. Eso no significa—téngase bien presente—que esos objetos y sus principios pertenezcan al orden real-físico, y que, por consiguiente, su distinción sea real-*física*. Desde luego es real, pero hay que averiguar si es real-física o real-metafísica. Si admitimos el paralelismo perfecto entre el orden metafísico y el físico, podemos afirmar que todo lo que se distingue real-metafísicamente será también real-físicamente distinto cuando pase del orden de la posibilidad al orden de la existencia. Pues los objetos del orden metafísico, como tales, prescinden de la existencia. Ahora bien: si no existe el paralelismo, entonces objetos del orden metafísico distintos real-metafísicamente, pueden hallarse en identidad real en el orden de la existencia. Habría, pues, que probar ex profeso en cada caso concreto que no sólo se da una distinción real-metafísica, sino también una distinción real-física. Pero, ¿es razonable un paralelismo tal entre el orden metafísico y el orden físico? Este problema nos transporta al paralelismo entre el orden del ser y el orden del conocimiento, y, por lo mismo, a la segunda acepción de real y lógico.

Según esta acepción, se distingue *realmente* todo lo que es distinto *independientemente* del *conocimiento* y con anticipación a él. No necesita estar separado, sino tan sólo no ser una misma cosa, aunque esté ligado en unidad. En cambio, distinción lógica o

conceptual será la que sólo exista con *dependencia del conocimiento*. Puede no existir sino por parte del pensamiento, o puede también tener un fundamento en las cosas, del cual ya hemos hablado. Así, el parecido entre varios seres puede ser el fundamento para realzar lo que tienen de común y separarlo de lo diversificante, aunque ambas cosas—por ejemplo, naturaleza e individualidad—sean realmente idénticas en los individuos. El conocimiento, pues, es capaz de distinguir más de lo que es distinto en los objetos independientemente de él.

Y ahora surge el gran problema de si los dos puntos de vista tomados para hacer la división coinciden de tal modo que todo lo que sea realmente distinto bajo la primera apreciación—la pertinencia del objeto al orden metafísimo o al orden físico—, lo sea también bajo la segunda: la dependencia del conocimiento. Si es esto verdad, la tesis tomista universal de la distinción real entre acto y potencia merece ser admitida en todos los sentidos. El acto y la potencia se distinguirían realmente, no sólo en cuanto pertenecientes al orden metafísico o al orden físico por contraposición al orden lógico, sino también en cuanto independientes del conocimiento. Ahora bien: si real-metafísico no es sin más ni más real en el sentido de independiente del conocimiento, entonces la distinción real-metafísica de acto y potencia—por ejemplo, de esencia y existencia—podría existir dependientemente del conocimiento, y desde este punto de vista habría que designarla como lógica o *conceptual*. La distinción real física, para ser admitida, habría que demostrarla en cada caso concreto. Y si esto no puede hacerse meramente *a posteriori*—sería imposible, tratándose de la esencia y la existencia—, sino *a priori*, y, por tanto, ha de quedar demostrada la distinción universal entre acto y potencia *in ordine physico;* entonces el único camino que lleva a esa demostración es el paralelismo perfecto entre el orden metafísico y el orden físico, que conduce al paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Y con esto entramos en el *problema de los universales*.

Todo el problema se concentra, en último término, alrededor de si el orden *metafísico* supone alguna actividad abstractiva del conocimiento o existe con entera independencia del mismo, y con anticipación a él. Si sucede esto último, la distinción real-metafísica será al mismo tiempo real en el sentido de «independiente de nuestro conocimiento». Pero no es evidente que debamos concebir así el orden metafísico, ni siquiera que *podamos*

concebirlo así. Y si dicho orden supone una actividad abstractiva del conocimiento, es muy posible que lo que sea distinto dentro del orden *metafísico* se halle realizado en identidad real en el orden *físico*. En ese caso, el acto y la potencia serán siempre realmente distintos, como pertenecientes al orden metafísico real; lo cual no quiere decir que tal distinción sea también real en el sentido de independiente del conocimiento. Según esta última acepción, sería una distinción lógica o conceptual con *fundamento* en los objetos físicos. Las dos distinciones coincidirán en el fondo, si se admite el paralelismo perfecto entre el orden metafísico y el orden físico, y, por tanto, el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Pues las esencias metafísicas, en cuanto suponen una abstracción del pensamiento, dicen relación con el sujeto cognoscente, y bajo ese respecto se las puede computar como del orden del conocimiento, por contraposición al orden físico del ser, cuyos objetos no poseen el ser en dicho orden por medio del pensamiento. Por eso el orden del conocimiento no coincide exactamente con el orden «lógico», pues los objetos metafísicos no son todavía objetos «lógicos». Ambos convienen en no poder «existir» en su orden, sino dependiendo de un sujeto cognoscente. Pero, fuera de eso, las creaciones *lógicas* son de tal índole en cuanto a su *contenido*—por ejemplo, el concepto universal *como tal*—, que no pueden hallarse, *ni siquiera* según su «quiddidad», fuera de un sujeto cognoscente; mientras que las esencias *metafísicas*—por ejemplo, hombre, causa, substancia—pueden hallarse, en cuanto a su contenido, realizadas en el orden *físico*. La esencia metafísica, concebida como esencia metafísica de un ser, se convierte en el *concepto* esencial del mismo, y, por ende, en un *ens logicum*. En cambio, si se considera la comprehensión puramente *aislada*, esta esencia, considerada en absoluto—por ejemplo, hombre—pertenecerá al orden metafísico y será un *ens metaphysicum*. Y tal seguirá siendo, aunque se considere la posibilidad de realización de esa esencia. Si se halla de hecho realizada en el orden de la existencia, entonces será un *ens physicum* (29). Así que una misma esencia, según los diversos puntos de vista, puede pertenecer a diversos órdenes.

No carece de importancia a este propósito el hecho de que la

(29) Esta realización no consiste en hacer descender una esencia del «reino de las esencias» subsistentes. Dios crea una cosa conforme a sus ideas ejemplares. De un modo análogo obran las causas creadas inteligentes.

escolástica haya dividido la ciencia especulativa según el distinto *grado de abstracción* en física, matemática y metafísica. En primer lugar, todas ellas convienen en prescindir de la particularidad: van tras de las leyes *universales*. Eso quiere decir el axioma: *scientia est de universalibus*. Por eso las cosas físicas, en cuanto singulares y en cuanto *hic et nunc* existentes, no son objeto de la ciencia especulativa. Se ven elevadas al campo científico mediante la abstracción de su individualidad. Sin embargo, no se estudian estos objetos en cuanto a su forma abstracta, sino únicamente en cuanto a su *quididdad*, y en cuanto a las relaciones necesarias que en ella se contienen y de ella se deducen. De modo que dichos objetos pertenecen al orden metafísico, entendido como lo entendíamos, por contraposición al orden físico u orden de la existencia. El orden metafísico coincide, pues, con el orden esencial, entendiendo «esencia» en un sentido amplio, en cuanto se contrapone a existencia. Según eso, las determinaciones accidentales también pertenecen al orden de la esencia.

Pues bien, aunque los objetos del orden metafísico no contengan el factor «*hecceidad*», no hay derecho a concluir sin más que dichos objetos, en el orden de la existencia, sean realmente distintos de la hecceidad. Esta conclusión sólo podría justificarse en virtud de un paralelismo perfecto entre ambos órdenes.

Los antiguos escolásticos dividían la ciencia en física, matemática y metafísica, tomando como norma la abstracción de la *materia*. Así, la física, en cuanto ciencia, prescinde de las determinaciones singulares, pero no de las determinaciones *cualitativas* de las cosas materiales, ni, por tanto, de las determinaciones que son perceptibles por los sentidos. En cambio, la matemática prescinde también de estas últimas determinaciones, pero no de las determinaciones puramente *cuantitativas*, que ya no son como tales objeto del conocimiento sensible, sino del intelectual. Por fin, la metafísica prescinde enteramente de la materia; así ocurre, por ejemplo, cuando trata de la substancia o de la causa como tal. La cuantidad sólo puede verificarse en los seres materiales; en cambio, la substancia, puede hallarse realizada ora como material, ora como libre de toda materia, como cuerpo o como substancia puramente espiritual. Pues bien: ¿se puede concluir que la substancia sea realmente distinta de su cuantidad, por ser distinta de ella en el orden metafísico? Entonces, con la misma razón se podría afirmar que la naturaleza especifica es distinta *ex natura rei* de la individualidad, lo cual los mismos to-

mistas lo rechazan. Con todo, el primer caso no se apoya menos que el segundo en un paralelismo perfecto entre ambos órdenes; por esa razón, la conducta de los tomistas es inconsecuente (30).

Lo que ahora nos interesa primordialmente no es el mérito de esta clasificación de las ciencias, sino el hecho de que los objetos sólo se encuadran en su orden respectivo en virtud de una abstracción. Esto sigue siendo verdad, aunque se considere al orden metafísico como el orden de la esencia por contraposición al orden de la existencia. Los objetos de la metafísica no subsisten antes de la actividad cognoscitiva y con independencia de ella, sino que presuponen la abstracción de la existencia. Abstraemos las «esencias» de las cosas que se presentan ante nuestra experiencia interna y externa, las analizamos y comparamos con los diversos elementos singulares, formamos nuevas unidades y llegamos por este camino a las relaciones y leyes necesarias que reinan entre ellas.

De suerte que la metafísica se convierte en la «ciencia de la esencia», cuyas leyes tienen también validez para el orden de la existencia. Pues las esencias verificadas en el orden físico no pueden contradecirse a sí mismas ni a las leyes que les son necesarias. Pero mientras no se defienda que la mente sólo pueda separar o abstraer lo que ya sea distinto de antes *ex natura rei*, sino que se admita o al menos se prescinda de si puede distinguir más de lo que es distinto *ex natura rei* en los objetos, y, por consiguiente, de si posee la facultad de contemplar un mismo objeto bajo diversos aspectos; mientras tanto no es lícito inferir una distinción real-*física* de una distinción real-*metafísica*. Puede ser que la distinción real-metafísica sólo exista dependiendo del pensamiento diversificante.

Ahora bien: los tomistas, al hablar de una fundamental distinción real entre acto y potencia, interpretan el término real en el sentido de «*independiente del conocimiento*». Esta distinción es la única que se rechaza en el campo contrario, y no la distinción real-metafísica. Pues bien, como la tesis tomista mencionada sólo puede mantenerse en toda su universalidad por

(30) A propósito de la división de las ciencias, cfr. Suárez, *Disp. Met.*, I, s. 2, n. 13.—Garrigou-Lagrange recalca expresamente que el problema sobre la distinción real de acto y potencia hay que plantearlo *non solum physice sed metaphysice, scilicet secundum tertium gradum abstractionis*, para venir a la distinción real universal de los mismos. *Acta primi Congressus thomistici internationalis.* Romae, 1925, 37.

razón del paralelismo entre el orden metafísico y el orden físico, o sea entre el orden del conocimiento y el orden del ser en el sentido en que antes expusimos, será conveniente estudiar la relación de este presupuesto con el problema de los universales.

§ 6. *La relación con el problema de los universales.*

No raras veces se levanta contra SUÁREZ la acusación de nominalismo, porque identifica la esencia y la existencia, y admite que tanto la materia como la forma son individuales por sí mismas. Si esto fuera verdad, los conceptos universales perderían su valor objetivo. Pues entonces los seres se diferenciarían *esencialmente*, y, por tanto, los conceptos universales carecerían de un conveniente correlativo en las cosas (31).

Pero se puede también lanzar la réplica de si Suárez, por su parte, no podría acusar con toda razón a los tomistas de realismo exagerado, como—a una con los tomistas—lo hace contra los escotistas. Aparte de eso, ¿los tomistas pueden justamente reconvenir a los escotistas de ultrarrealismo, o resulta tal vez que el escotismo, comparado con un tomismo desarrollado consecuentemente, representa una fórmula más moderada de realismo?

Para buscar una solución a este problema, hemos de comprender primero el sentido de realismo moderado. Tanto los «tomistas» como los «escotistas» y «suaristas» atribuyen valor objetivo a los conceptos universales—en contra de los conceptualistas y nominalistas—, concediéndoles un correlativo conveniente en los objetos. Así, que en este punto son todos *realistas*. Por otra parte, todos están de acuerdo en que sólo la *comprehensión* de los conceptos universales *(id quod)*, no el factor de la *universalidad (modus quo)*, se halla verificado en los objetos. Luego, ¿todas las discrepancias de las escuelas no son más que vanas disputas de términos? De ningún modo. Lo único que de ahí se deduce es que la distinción corriente de *id quod* y *modus quo* aún deja mucho por explicar. En tanto que no pasemos de ahí, todas las escuelas profesan un realismo *moderado*.

Nos dará más luz un breve recorrido por las distintas solu-

---

(31) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, I [5], 307.—Como respuesta, cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.*, V, s. 2, n. 32 sgs.

ciones que pueden darse a este problema. Todas ellas cuentan con partidarios. En total, son unas seis o siete tendencias.

1. El universale ante rem. Platón parece darnos a entender muchas veces que atribuye a las ideas un ser distinto independiente de las cosas singulares; nosotros le llamaríamos un ser físico. Esta opinión se rechaza unánimemente como contradictoria. Conforme a ella, un hombre, por ejemplo, sería hombre y no sería hombre al mismo tiempo. Sería hombre por hipótesis, y al mismo tiempo no sería hombre por no serle *intrínseca* la humanidad, la cual tiene su ser sobre él y fuera de él en el reino de las esencias.

2. El universale in re.—Luego la naturaleza o la esencia tiene que estar *en* las cosas. A pesar de ser universal y común, es *una* y no puede, por tanto, *multiplicarse* con las cosas. Es una naturaleza *realmente* una y común a todos los individuos. Como defensor de esta explicación se cita generalmente a Guillermo de Champeaux (32). Parece que Gredt, en el lugar antes citado, atribuye una explicación semejante a los escotistas; pero eso sería injusto, como veremos por lo que sigue.

Esta opinión es también rechazada unánimemente. Pues, según ella, no podría darse una pluralidad real de seres, sino tan sólo un hombre realmente uno, un árbol, etc., lo cual repugna abiertamente. Tenemos, pues, dos formas de realismo exagerado unánimemente rechazadas.

3. El «paralelismo» entre el orden del conocimiento y el orden del ser («teoría de la proyección»).—Esta explicación del realismo moderado desempeña un papel importante en todo nuestro estudio crítico. En él no se trata sino de demostrar que esta teoría representa un realismo conceptual exagerado, y que, por otra parte, el tomismo tiene que partir necesariamente del presupuesto del paralelismo. A esta teoría se ajusta la fórmula general del realismo moderado, a saber: el concepto universal se halla verificado en las cosas según su comprehensión, pero no según el factor de la universalidad. Lo cual no sólo significa que la naturaleza en los objetos carece de universalidad—por la cual una naturaleza *realmente una* sería común a varias cosas—, sino tam-

(32) Cfr. C. Frick, *Logica* [5], 260.

bién del factor *abstracción*. Pero esto último no significa aquí sino que el correlativo del concepto universal en los objetos no está *actu separado* de las restantes determinaciones del objeto; éste es en la presente teoría el *modus quo* del concepto universal. Esto no quiere decir que el correlativo no sea distinto de ellas *actu* y con independencia del pensamiento. Más aún: el paralelismo exige necesariamente tal distinción *ex natura rei*, pues de lo contrario perecería la *objetividad* de los conceptos universales. El contenido «viviente» no comprende la «racionalidad», ni el contenido del concepto esencial «hombre» comprende la «individualidad». Ahora bien: si en el correlativo del concepto universal «viviente» se encontrara la racionalidad, y en el correlativo del concepto esencial «hombre» se hallara la «individualidad», ¿cómo podríamos seguir llamando objetivos a estos conceptos? Para que dicha objetividad no perezca, es necesario que el contenido del concepto se verifique en el objeto. Y como el contenido de los conceptos a que aludimos no comprende la «racionalidad» ni la «individualidad», resulta que el correlativo objetivo (en el objeto) de esos contenidos no comprenderá tampoco la «racionalidad» ni la «individualidad». Por consiguiente, los correlativos objetivos de los conceptos universales tienen que ser distintos—al menos así parece—con anterioridad a la actividad abstractiva del pensamiento, y en este sentido distintos *ex natura rei*, si es que nuestros conceptos universales han de tener valor objetivo. He aquí el fundamento epistemológico de la distinción formal escotística (33).

Así, pues, todo lo que sea distinto intencionalmente será también distinto *ex natura rei*; de lo contrario no se salvaría la objetividad del conocimiento. Para salvarla se aceptan las dificultades de la distinción formal.

Por todo esto vemos que el *conceptualismo medieval*, que negaba la objetividad de los conceptos universales, tuvo el mismo postulado epistemológico que el escotismo. El conceptualismo quiere hacer hincapié en que las cosas del orden real están individualizadas por sí mismas, y que, por tanto, la distinción escotística *ex natura rei* entre naturaleza e individualidad no es sostenible. Por eso se desprecia la *objetividad* de los conceptos universales. Así, pues, ambas teorías no conocen sino el «aut aut» ligado

(33) Cfr. especialmente B. JANSEN, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*. Zeitschrift für kath. Theologie, 53 (1929), 317-344, 617-544.

con el paralelismo. Todo lo que se distinga intencionalmente en el mundo de nuestros conceptos es proyectado, por decirlo así, a la realidad; y se distingue también en los objetos. Sólo así tienen valor objetivo los conceptos. Si niego la distinción de los correlativos *a parte rei*, despojo a los conceptos de su objetividad. Esta doctrina no conoce un término medio, a saber, que la mente sea capaz de distinguir más de lo que en los objetos es distinto *ex natura rei* independientemente de nuestro conocimiento. La abstracción consiste únicamente en que la mente separa lo que *a parte rei* no está *actu separado*, pero es distinto *actu* e independientemente del conocimiento. Abstracción para ella no es contemplar *todo* el objeto bajo un *aspecto* determinado. Según otra doctrina, al contenido «viviente» no le corresponde una *parte* del hombre como correlativo, sino *todo* el hombre, aunque es verdad que por este contenido o por este aspecto no se expresa exhaustivamente todo lo que es el hombre—*totus et totaliter*—; de lo contrario, no habría abstracción.

El paralelismo da margen para dos teorías diversas sobre la distinción actual de los correlativos *a parte rei*. Puede ser una distinción real-*física*; y entonces los diversos elementos se distinguen como *res* y *res*. Lo cual no quiere decir que estos elementos sean entes en sí completos como, por ejemplo, el compuesto «hombre». También los principios constitutivos de la cosas físicas—materia y forma—se consieran como *res* y *res* (34). Estos componentes se desligan así de las *formalidades* que constituyen una distinción menor. Los escotistas separan expresamente las *formalitates* como la *animalitas* y *rationalitas* de los componentes, como el cuerpo y el alma, la materia y la forma, que se distinguen entre sí como *res* y *res*, *a pesar* de no ser entes en sí completos, sino principos, elementos de un compuesto real físico. No hay que concebir esta distinción «menor» como si mayor y menor se entendieran en el sentido de más o menos «independiente del conocimiento». No hay tal cosa. Esta es la razón de que muchas «refutaciones» de la distinción formal escotística—en sentido estricto—se basen en una *ignorantia elenchi*.

Algunos piensan que para eliminar tal distinción basta el siguiente dilema: una distinción o depende del conocimiento o es independiente del mismo; no se da término medio. En el primer

---

(34) Tal vez se podría designar esta diferencia usando el término *realitas*. Entonces tendríamos la siguiente gradación: *res-realitas-modus-formalitas*.

caso, la distinción es *conceptual*; en el segundo, es *real*. Luego la distinción *formal* escotística repugna, pues no sería ni dependiente ni independiente del conocimiento.

Verdad es que una crítica así cuesta poco trabajo, pero es totalmente desacertada. Los escotistas afirman expresamente que las formalidades se distinguen *indepedientemente* del pensamiento; en este sentido, no son un término medio entre real y conceptual, sino que, en efecto, se distinguen *realmente*. Por esa razón, la distinción formal se llama también *ex natura rei*, y expresa así la independencia del conocimiento. Ahora bien: si cotejamos entre sí todas las cosas que se distingan realmente, *ex natura rei*, nos encontraremos con diversos grados. Con independencia del pensamiento se distinguen dos hombres, pero también el cuerpo y el alma en un mismo hombre. E igualmente independiente del conocimiento, según muchos escolásticos, es la distinción entre sujeto y modo; y según los escotistas, la distinción entre *animalitas* y *rationalitas* en el hombre. Pero las dos últimas distinciones se consideran como menores, respecto de las dos primeras; no por ser menos «independientes del conocimiento», sino por la naturaleza de aquello mismo que se distinga *ex natura rei*. Por eso llevan su propio nombre de distinción *modal* y distinción *formal*. Así, pues, el término «real» admite dos acepciones. En la primera significa lo mismo que «independiente del conocimiento» = *ex natura rei*; en este sentido no admite más ni menos, y los escotistas no afirman lo contrario. La otra acepción está tomada de la índole de los diversos objetos que se distingan *ex natura rei*, los cuales se dividen en dos o tres grupos: *res* - *modus* - *formalitas*. Les corresponden la distinción real, modal y formal, todas las cuales existen independientemente del pensamiento. A todas ellas se opone la distinción conceptual, que es de dos clases: con fundamento en los objetos, y sin fundamento, es decir, elaborada totalmente por parte del pensamiento.

Pues bien, si queremos refutar la distinción formal escotística, no hemos de hacerlo en la forma antes mencionada, pues no tendríamos en cuenta los dos sentidos del término «real», y mereceríamos del campo contrario el reproche de *ignorantia elenchi*. Habría que demostrar más bien que todo lo que se distingue independientemente del pensamiento hay que concebirlo como *res* o *realitas*, o al menos como *modus*, y que, por tanto, no queda sitio para el tercer grupo de *objetos*: las *formalitates*. Entonces la distinción formal perdería su base. Es difícil descubrir una contradic-

ción de la distinción formal escotística, y, por tanto, no es fácil presentar una refutación directa de la misma, si es que uno no quiere contentarse con una simple afirmación de la tesis contraria. Es más fácil el camino indirecto; se demuestra, por ejemplo, que todo lo que la distinción formal escotística quiere poner a salvo—en especial la objetividad de los conceptos universales y de la ciencia—se garantiza también con la *distinctio rationis cum fundamento in re*. Y ahora ya se puede rechazar la distinción formal escotística según el principio: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Con eso hemos llegado al fundamento epistemológico de esa distinción, y es que la objetividad de los conceptos universales sólo puede salvarse suponiendo el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Si esta suposición fuera verdadera, habría que admitir la distinción formal escotística, si no queremos renunciar a la objetividad de los conocimientos universales. No habría dificultad en admitirla, puesto que no puede evidenciarse que encierre una contradicción intrínseca. Pero si esa suposición no es verdadera, no se hallará una *necesidad* básica de la distinción formal, ni siquiera una *razón básica* para admitirla, pues la *distinctio rationis* es suficiente como fundamento.

Después de esta digresión sobre la legitimidad de la distinción formal escotística, volvemos de nuevo a las dos interpretaciones del paralelismo. Una es la concepción escotista que acabamos de estudiar. Según ella, los correlativos de los conceptos universales hay que considerarlos como *formalidades* distintas *ex natura rei*. La otra los considera como *realitas* y *realitas*, que, por tanto, se distinguen entre sí real-físicamente. Ahora bien: como el tomismo por una parte rechaza la distinción formal escotística, y por otra posee el mismo principio epistemológico que los escotistas: el paralelismo, sólo resta decidirse por la segunda interpretación: la distinción real-*física* de los correlativos. Por eso el escotismo, frente a un tomismo llevado hasta sus últimas consecuencias, representa una forma más moderada de realismo. *Demostrar que, en efecto, el tomismo se ve forzado a ser inconsecuente con sus principios o a defender un «realismo conceptual» superior aún al de los escotistas, será el eje sobre el cual girará toda nuestra crítica del sistema tomista.*

4. LA TEORÍA DE LA ABSTRACCIÓN TOTAL.—Según el paralelismo, sería lícito medir la distinción de los objetos por la distinción de los conceptos. Es un punto de vista que rechazan expresamente SANTO

TOMÁS y SUÁREZ en los lugares antes citados (35). La teoría de la abstracción total se diferencia del paralelismo por conceder a la mente la facultad de separar o de distinguir lo que *a parte rei* es *idéntico* real-físicamente o *ex natura rei.* Usando una metáfora podríamos decir que la entidad real-física se refracta en la mente en un variado espectro. En la *mente* están separados los elementos—por ejemplo, *animalitas* y *rationalitas,* naturaleza e individualidad—; pero en el objeto se hallan en identidad real-física. Por consiguiente, de la distinción intencional de los conceptos no podemos concluir la distinción de los correlativos *a parte rei,* como se hace en el paralelismo. Hay que investigar caso por caso si conceptos distintos representan correlativos distintos *ex natura rei* o consideran tan sólo un mismo objeto bajo diversos *aspectos.*

Aparte de eso, esta teoría no exige para la *objetividad* de los conceptos universales distintos intencionalmente, que en los objetos les respondan correlativos distintos *ex natura rei.* Basta que los contenidos se hallen de hecho verificados *a parte rei.* La verdad y objetividad de los mismos no sufre detrimento si el contenido del concepto no representa todo lo que se da en el objeto; ni tampoco ha de ser distinto *ex natura rei* dicho contenido de las otras notas del objeto, de las cuales es «abstraído». Por tanto, aunque la nota «viviente» no incluya la «racionalidad», y el concepto universal «hombre» no comprenda la «individualidad», el correlativo *a parte rei* de estos conceptos puede incluir en sí en identidad real la racionalidad y la individualidad. No dejará de ser «viviente» y «hombre» por ser al mismo tiempo «viviente racional» y hombre individual. La objetividad del *id quod* significa, según esta teoría: la comprehensión del concepto universal se halla de hecho verificada. Y el que no se halle verificada *secundum modum quod* quiere decir: lo que sea distinto intencionalmente no es necesario que se distinga *ex natura rei* en los objetos (lo contrario del paralelismo). Luego a tales comprehensiones les corresponderá como correlativo *todo* el objeto, y no una *parte* del mismo, ya sea *realitas* o simplemente *formalitas.* Esa comprehensión, pues, representa *extensivamente,* pero no *intensivamente,* todo el correlativo. Siguiendo la metáfora anterior, diríamos: en cada parte del «espectro» que aparece en la mente se manifiesta *todo* el objeto (*totum*), pero no totalmente (*totali-*

---

(35) Cfr. p. 42 s.

ter) (36). Todo y totalmente, agotado extensiva e intensivamente, se manifestaría en todo el espectro, en la *suma* de todas las notas concebibles. Es verdad que nosotros no tenemos un concepto intensivamente exhaustivo de las cosas. Sólo Dios las conoce exhaustivamente en el sentido intensivo y extensivo, conocimiento que se designa con el nombre de «comprehensivo».

No obstante, contra la metáfora que hemos usado podría objetarse que en las distintas secciones del espectro se manifiestan respectivamente distintos elementos aislados y realmente diversos entre sí. Luego de la metáfora se infiere cabalmente lo contrario de lo que con ella queríamos demostrar, es decir, que se demuestra la validez del paralelismo frente a la teoría de la abstracción total. Eso tendríamos que conceder, sin duda, si hubiéramos argumentado *a pari*. Pero aunque falte la *paridad*, aunque haya que negarla expresamente, la comparación puede prestarnos excelentes servicios, pues la imagen usada hace resplandecer sobre el fondo inerte de la materia la luz y la fuerza del espíritu. Es cierto que, en el espectro material, a las diversas partes del mismo le corresponden elementos realmente distintos. Pero eso es una consecuencia de la *materialidad*. El poder del espíritu, que supera esencialmente a todo lo material, se muestra precisamente en que no sólo es capaz de *separar actu* lo que ciertamente está unido, pero ya de antes es *actu distinto*, sino también en que puede descomponer lo que es realmente *idéntico*. Eso quiere decir abstracción total. Dicha abstracción no refleja una parte del objeto, distinta *ex natura rei*, sino todo el objeto, aunque no totalmente. Esta es, desde luego, la opinión de FRANCISCO SUÁREZ, como puede verse en el texto breve, pero clásico, que antes hemos citado. En él se vuelve expresamente contra el paralelismo (37).

¿No habrá que confesar que esta doctrina representa la fórmula verdadera del realismo moderado, que satisface por un lado a la objetividad de los conceptos universales, y que evita, por otro, cualquier realismo conceptual exagerado, no proyectando a los objetos la distinción intencional de los conceptos, sino concediendo a la mente la facultad de distinguir más de lo que en los objetos es distinto *ex natura rei*? ¿No veremos en esta teoría la síntesis verdadera de los dos extremos: *paralelismo* y *conceptualismo*?

---

(36) Cfr. SCHIFFINI, *Principia philosophica* [2]. Turín, 1892, n. 467.
(37) Cfr. *Disp. Met.*, V, s. 2, n. 32 y sgs.

5. El conceptualismo.—El conceptualismo es otra teoría presentada para resolver el problema de los universales. En la escolástica está ya anticuada. Representa una dirección de extrema izquierda. El conceptualismo admite la existencia de conceptos universales, pero niega su objetividad. Los conceptos universales para él son meros contenidos ideológicos sin correlativo en los objetos. Como ya dijimos antes, tiene el mismo presupuesto epistemológico que el paralelismo. Y como no está dispuesto a conceder que la individualidad sea distinta *ex natura rei* de la naturaleza específica, prefiere abandonar la objetividad de los conceptos universales. Pues bien, si dicha objetividad puede salvarse sin recurrir a la hipótesis epistemológica del paralelismo, habrán perdido su base tanto la «teoría de la proyección» como el conceptualismo.

6. El nominalismo.—Finalmente, representa la dirección más extrema. No sólo combate la objetividad de los conceptos universales, sino el mismo hecho de que poseamos tales conceptos. Se reducen tan sólo a meros nombres. Esta dirección coincide en el fondo con el sensualismo, que niega en último término la diferencia esencial entre el conocimiento espiritual y el sensitivo, y, por tanto, entre la materia y el espíritu. Con esas afirmaciones contradice a los hechos de la experiencia interna por la cual constatamos la diferenciación esencial de ambas clases de conocimiento, y el hecho de que poseamos conceptos universales.

Con este recorrido hemos agotado ya todas las soluciones que pueden presentarse al problema de los universales. No hay dirección que no haya tenido sus partidarios en el transcurso del tiempo. Nos parece que sólo la teoría de la abstracción total representa el verdadero realismo moderado, mientras que el paralelismo recae en un realismo conceptual exagerado. *Ahora bien, la doctrina específicamente tomista de acto y potencia*—como hemos de probar—*sólo puede defenderse en la hipótesis de este «paralelismo». Luego se fundamenta en un realismo exagerado al resolver el problema de los universales.*

Después de tener nuestra vista aguzada para la crítica, procuremos abarcar de una ojeada la estructura tomista de acto y potencia en el ente, a fin de que pueda servirnos de orientación en todos los estudios posteriores.

CAPITULO IV

LA ESTRUCTURA TOMISTA DE ACTO Y POTENCIA EN EL ENTE.

La tesis de la distinción real entre acto y potencia, básica para el sistema tomista, supone una peculiar estructura de acto y potencia en el ente. Las famosas veinticuatro tesis presentan un esbozo de la misma. Pero no todas ellas son en igual grado esencialmente, es decir, específicamente, tomistas (38).

La primera tesis nos enseña que el acto y la potencia encuadran a todos los entes en dos grandes grupos. Lo cual no quiere decir que un ente cualquiera haya de ser o puro acto o pura potencia. Significa—como lo dice expresamente la tesis—que todo ente o es acto puro o es un compuesto de acto y potencia. Enunciada la tesis de este modo tan general, es una parte del común patrimonio escolástico, y tiene exigencia justificada de verdad. Pues un ente cualquiera o es *necesario* o es *contingente*, y, por tanto, o es por necesidad una forma subsistente o un compuesto de sujeto y forma. Lo específicamente tomista está en la afirmación ulterior de que la composición de potencia y acto (sujeto y forma) es por necesidad una composición *real-física*. Y por eso, el acto y la potencia, conforme al sentido de esta tesis, no son meros principios metafísicos, sino primeros principios físicos e intrínsecos de todo ser contingente (39).

Son principios *intrínsecos* del ente contingente. El problema de la causa eficiente y de la causa final supone esta composición real de acto y potencia, sobre todo de esencia y existencia.

Además, el acto y la potencia son los *primeros* principios del ente contingente. Lo primero que constituye al ente *contingente* como tal es la composición real de acto y potencia en el *orden del ser*, es decir, la composición de *esencia* y *existencia*. Esta composición se extiende tanto a los seres materiales como a los es-

---

(38) El texto de las tesis véase en el Apéndice.

(39) «Real» aquí significa lo mismo que «independiente del conocimiento», *ex natura rei*. Como además se trata de objetos que pertenecen al orden de la existencia, la distinción de los principios constitutivos del orden físico esencial y existencial (materia y forma, esencia y existencia) es una distinción real-*física*. Su antítesis es la distinción real-*metafísica*, que, según nuestra opinión, no es independiente del conocimiento, y en ese sentido es, por tanto, lógica o conceptual.

pirituales, pues ambos son contingentes en su existencia. Lo que al ser *material* le hace primariamente material es la composición real de acto y potencia en el *orden de la esencia*; es decir, la composición de materia y forma. Conforme a la diversidad de la forma, hay diversos grupos de seres materiales: el mundo inorgánico, el reino vegetal, el reino animal, el hombre.

La segunda tesis nos presenta el *fundamento* en que estriba la estructura tomista de acto y potencia en el ente. Lo forman los axiomas de la *limitación* y de la *multiplicación* del acto por la potencia subjetiva, realmente distinta. El término acto se emplea en un sentido muy general, en el sentido de «perfección», y potencia significa la «capacidad» receptiva de una perfección», *capacitas perfectionis*. De suerte que el acto y la potencia se contraponen mutuamente como lo imperfecto y lo perfectivo, lo determinable y lo determinante, que guardan una ordenación recíproca. Pues bien, si una perfección sólo puede encontrarse de hecho limitada y multiplicada, por estar recibida en una potencia realmente distinta, entonces un acto puro será por necesidad infinito y único, al menos en su especie. Acto puro es el que no está recibido en una potencia real—*actus irreceptus*—. Luego si hay multitud de *seres* y de seres finitos, es debido a una composición real de acto y potencia en el orden del *ser*, es decir, por la hipótesis de una distinción real de esencia y existencia. Y si se da multitud de seres finitos de una misma *especie*—por ejemplo, varios hombres—, se requiere, además, una composición real de acto y potencia en el orden de la *esencia*, es decir, que sólo los entes compuestos de materia y forma, y, por tanto, materiales, admiten la finitud y la multiplicidad dentro de la misma especie.

Para abarcar enteramente la estructura tomista de acto y potencia en el ente, no hemos de pasar por alto el paralelismo en la constitución del sujeto cognoscente y del objeto del conocimiento, paralelismo que guarda relación íntima con la doctrina de la inmaterialidad como condición de la inteligibilidad. Con ayuda de estos pocos principios se levanta todo el edificio acto-potencial del ente. Con todo, hay que advertir que los tomistas no han tenido muy en cuenta la naturaleza del *suppositum*, vacío sobre el que llamaremos la atención de un modo especial al hacer la crítica. En ese punto—y no es de maravillar—no se encuentra ni siquiera entre los mismos tomistas una doctrina uniforme.

Pues bien, si recorremos de arriba abajo la estructura de acto y potencia en el ente, veremos, en primer lugar, que Dios es el *acto entitativo puro*, el *esse irreceptum, ipsum esse*. Como tal es Dios absolutamente infinito, único, simple, inmutable, tanto substancial como accidentalmente. En eso consiste la esencia propia de Dios, su desemejanza más radical de todas las criaturas, que, como tales, se componen esencialmente del acto entitativo (existencia) y de una potencia real (esencia), que limita dicho acto según la medida de su capacidad receptiva (*Th.*, 3, 23, 24). Esta composición radical de esencia y existencia es el fundamento de la posibilidad de recibir determinaciones accidentales, que se excluyen en absoluto del acto entitativo puro (*Th.*, 5). Pues bien, como Dios es, por su esencia, acto entitativo puro—*esse subsistens*—, y la criatura, como tal, posee un acto entitativo recibido en la esencia y limitado por ella—*esse participatum*—, resulta que el ser no puede predicarse de igual modo de Dios y de las criaturas, el concepto del ser es *análogo* (*Th.*, 4).

La composición de esencia y existencia es una composición del orden del ser. Es la única composición substancial de acto y potencia que puede darse en los *ángeles*; ella hace posibles las determinaciones accidentales. La esencia de los ángeles es *forma pura*, y, por lo mismo, acto puro en el orden de la esencia. Por eso cada ángel es esencialmente infinito y único en su *especie*. Todos ellos se diferencian esencial, formal y específicamente. Una pluralidad de individuos de la misma especie es posible únicamente en la hipótesis de otra composición substancial de acto y potencia en el orden de la *esencia*, en los seres que constan de materia y forma. Luego sólo los seres materiales admiten pluralidad dentro de la misma especie. De donde se sigue que la materia es el principio de individuación; más tarde se concretará diciendo que lo es la *materia signata quantitate* (*Th.*, 7, 8, 11).

Es evidente que en las formas «puras» las determinaciones quidditativas sólo pueden tomarse de la forma. Pero esta afirmación se extiende también a los seres compuestos de materia y forma. La forma confiere al ser todas las determinaciones, y por eso mismo, en cada ser, es *única*. La materia correspondiente es pura potencia. No puede corresponderle ninguna determinación substancial o accidental sino en virtud de una forma substancial, en la cual radican todas las determinaciones substanciales y accidentales. Por la forma quedan todos los seres encuadrados en su propia especie, y determinados últimamente en su quiddidad.

Cualquier otra determinación que sobrevenga no puede ser sino accidental. Por eso únicamente puede darse en el hombre una sola forma substancial, que se junte y constituya una unidad con la materia puramente potencial. De esta forma—del alma racional—no sólo le viene al hombre la «humanidad», sino también la sensibilidad, la vida, la corporeidad, la substancialidad, el ser: *Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem, insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est* (Th., 16). Esta es la estructura acto-potencial del ente, descendiendo desde Dios hasta los seres materiales. En los cuerpos inorgánicos es tan esencial la composición de materia y forma como en el reino vegetal, animal y humano. La única diferencia está en que cada clase de seres corpóreos tiene una forma esencialmente distinta.

Pues bien, si consideramos la relación de los seres al *sujeto cognoscente,* veremos que existe una perfecta proporción entre la estructura de acto y potencia del sujeto cognoscente y la índole del objeto del conocimiento. En todo esto se presupone que la *forma* es el objeto proporcionado del conocimiento, y que la materia, como tal, es pura potencia, y, por tanto, completamente indeterminada, y, como tal, incognoscible. Ahora bien: en el *bruto,* la forma (el alma animal) está ligada esencialmente a la materia individuante. Luego al conocimiento meramente *sensible* le corresponderá como objeto proporcionado la forma ligada a la materia, que, como tal, es *singular.* Así, que los sentidos conocen únicamente el singular, pero no el universal. En cambio, el alma humana no está ligada incondicionalmente a la materia. Pero es forma esencial de la materia. Luego al conocimiento intelectual del hombre le corresponderá la forma de los seres materiales, pero no en cuanto está ligada a la materia. Y, por consiguiente, el objeto proporcionado del intelecto humano será la forma de los seres materiales, pero desligada de la materia individuante, y, por lo mismo, universal. En cambio, el singular lo conoce refiriendo la forma a la imagen sensible de la fantasía, de la cual fué «abstraída»: *per conversionem ad phantasma.* Que, por consiguiente, el intelecto humano conoce primero el universal, y, en segundo término, el singular, es una tesis ligada necesariamente al sistema tomista.

De todo esto se deduce también la relación que guarda la inmaterialidad con la inteligibilidad: la forma, en cuanto objeto del intelecto, ha de estar libre de la materia; sólo así será *actu*

intellibigilis. Ahora bien: como las formas no están *actu* desligadas de la materia—contra lo que afirmaba PLATÓN—, sino que están unidas con ella, es necesaria una especial facultad espiritual, el *intellectus agens*, que efectúe la liberación, la desmaterialización, la «abstracción» de la forma de la materia individuante, y la imprima en el *intellectus possibilis*. Así, pues, el *intellectus agens* es un elemento esencial del sistema tomista. Estas formas abstraídas de las cosas materiales son el *intelligibile in sensibili*, la *quidditas abstracta a conditionibus materialibus* y, como tales, son el objeto proporcionado al conocimiento intelectual del hombre. (*Th.*, 18-20).

El *intellectus agens* es exclusivo del hombre. Los ángeles, en cambio, son espíritus puros, y, como tales, formas subsistentes, inmateriales, las cuales son cognoscibles *actu* por el entendimiento. Y por esa razón, las formas puras son el objeto proporcionado del conocimiento angélico. Cuando conocen algo material, lo conocen únicamente en algo inmaterial, bien sea en sí mismos o bien sea en Dios.

En Dios, es el ser divino, subsistente, infinito, el objeto proporcionado del conocimiento, el cual es idéntico con el ser divino. En este ser, como en ejemplar y fuente primaria de todo ser creado, tanto del posible como del real, contempla su entendimiento desde toda la eternidad, y, sin mutación alguna, todo el pasado, todo el presente y todo el futuro.

He aquí compendiada la estructura tomista de acto y potencia en el ente. En adelante la iremos completando en algunos detalles y la someteremos a un examen crítico.

PARTE SEGUNDA

LA LIMITACION DEL ACTO

SECCIÓN PRIMERA

De la limitación del acto en general.

El axioma de la limitación del acto nos explicará la *finitud* de las cosas. No convendrá olvidar en la explicación del axioma que hemos de hablar de la finitud en dos sentidos distintos: en el *relativo* y en el *absoluto*. En primer lugar, examinaremos el axioma de la limitación del acto en general; después consagraremos un estudio especial a la limitación del acto entitativo. Pues tal limitación constituye el punto céntrico de la discusión.

CAPITULO V

EL AXIOMA DE LA LIMITACIÓN DEL ACTO POR LA POTENCIA SUBJETIVA.

§ 1. *El significado del axioma.*

Es curioso que en un axioma tan fundamental para todo el sistema tomista, advirtamos, aun entre los insignes autores tomistas, una divergencia no insignificante en su enunciación. Nos atendremos a la fórmula que señala a la potencia subjetiva, realmente distinta del acto, como la *única* posibilidad de limitar al mismo. HUGON, por ejemplo, dice así: *Actus in eo ordine quo est actus limitatur tantum ex potentia subjectiva* (1). Sólo esta opinión puede invocar en su favor la segunda de las veinticuatro te-

---

(1) *Metaphysica*, 284.

sis tomistas, que dice: *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit, ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

Con esta enunciación no está conforme, por lo menos en el modo de expresarse, la opinión de muchos tomistas. Lo cual origina confusión en la estructura del sistema tomista. Si en la primera sentencia por el *tantum* o el *non nisi* se designa a la potencia subjetiva como la única posibilidad de la limitación del acto, no es menos cierto que estos últimos autores, por el *vel-vel* admiten *dos* posibilidades de su limitación: GREDT, por ejemplo, escribe: *Potentia per se ipsam limitatur, actus autem limitari nequit, nisi quatenus vel est actus alicuius potentiae, in qua recipitur, vel est potentia ad actum superioris ordinis* (2).

Si esta última sentencia no es un eco fiel de la genuina doctrina tomista, con más razón nos ofrecerá un punto de apoyo para su *crítica*. Pues lo característico de la tesis tomista es que la recepción en una potencia subjetiva es la *única* posibilidad de la limitación del acto. Y por eso cuando una perfección cualquiera es finita, se hallará por necesidad absoluta en composición real con una potencia. Ahora bien: entre el acto y su potencialidad en orden a otro acto superior no hay distinción real (3). Y, a pesar de todo, el acto se limitará por esa potencialidad *realmente idéntica* con él. Eso es lo que se declara absolutamente imposible en la genuina sentencia tomista. Si ésta se contentara con afirmar en un sentido puramente *afirmativo* que toda perfección que convenga de hecho a un sujeto realmente distinto de ella ha de estar acomodada a la «capacidad receptiva» del mismo, no encontraría oposición. Nadie mantendrá que un sujeto cognoscente finito sea capaz de un conocimiento simplemente infinito. Por esa misma razón, ningún ser finito puede conocer a Dios comprensivamente. La genuina sentencia tomista, a diferencia de otras sentencias escolásticas, se caracteriza por el sentido exclusivo que da a la tesis: una perfección *sólo* puede estar limitada en cuanto es la forma o el acto de un sujeto realmente distinto de ella, y por cuya capacidad receptiva es limitada.

---

(2) *Elementa*, II [5], 40.—De igual tenor REMER-GENY, *Ontologia* [6], 38.

(3) J. GREDT, *Elementa*, II [5], 40: *Nam si sibi ad invicem non respondent actus et potentia, etsi realia, realiter non distinguuntur. Ita actus formalis seu forma simul est actus et potentia.*

Este axioma, según los tomistas, tiene valor universal y es absolutamente cierto. Se aplica a cualquier acto, sea formal o entitativo. Un acto formal, por ejemplo sabiduría, es infinito en su orden de perfección—como sabiduría—si no se halla en composición real con una potencia subjetiva. Y si se da el acto entitativo sin potencia subjetiva, tendremos la infinitud simple o absoluta. El ser como tal no expresa ninguna perfección *determinada*, como sabiduría, justicia, etc., sino la perfección de todos los órdenes. Luego si se da el ser en toda su plenitud ilimitada, se darán todas las perfecciones en grado infinito, y, por tanto, la perfección simplemente infinita. Más tarde presentaremos algunas objeciones críticas contra esta concepción del acto entitativo y de su limitación. Pero esto no enturbiará el *significado* claro de la tesis tomista: que un acto, sea cual sea el orden a que pertenezca, sólo puede ser limitado por una potencia subjetiva realmente distinta, cuya «capacidad receptiva» marcará el grado de perfección del mismo acto.

Por lo que toca a la *potencia*, no se plantea el problema de su limitación, al menos en el mismo sentido en que se plantea el problema de la limitación del acto. Es natural. El acto como tal es perfección. Y si existe sin límites, será una perfección infinita. En cambio, la potencia como tal no dice perfección, sino *capacidad receptiva* de perfección, capacidad de perfeccionamiento. La potencialidad es, por esencia, «imperfección», carencia de la perfección que como acto le corresponde. Por consiguiente, donde quiera haya potencialidad, sea en orden a la simple perfección del ser o a cualquier orden determinado, allí habrá la negación de la infinitud de esa perfección. Luego en este sentido, la potencia está limitada por sí misma, *por su concepto*. De ahí que todo ente sujeto a potencialidad sea limitado. Eso es lo que entendemos cuando GREDT, por ejemplo, al probar la tesis *Potentia per seipsam limitatur*, dice simplemente: «*Potentia est imperfectio, ergo limitatio actus seu capacitas finita*» (4).

Con todo, se podría preguntar aún si una capacidad receptiva puede ser mayor o menor, y por qué una es mayor y otra menor. Nos responden que eso depende de la misma potencia (5).

Pero es que, en cierto sentido, podemos hablar de una infini-

---

(4) *Elementa*, II [5], 40.

(5) Cfr. REMER-GENY, *Ontologia* [6], 38: *Intelligitur enim quod sit haec et non alia, et quod sit tanta et non maior, quia est haec capacitas et non omnis, tanta et non maior capacitas perfectionis. Scilicet tota realitas po-*

tud de la potencia, y, conforme a eso, de una limitación de la misma por el acto. Así, por ejemplo, la materia prima está en potencia con respecto a las formas más diversas, y puede unirse, al menos sucesivamente, con todas ellas. Le conviene, pues, una cierta infinitud, en cuanto puede recibir una forma cualquiera entre muchas. Pero no es infinitud de *perfección*, sin la *falta* de cualquiera de los muchos actos que puede recibir. Ahora bien, si la materia está unida efectivamente con una forma, ya no está en potencia con respecto a la misma, ni puede estar *actu* al mismo tiempo en posesión de otra forma substancial, sino de una sola. Luego en este sentido se puede también decir que la potencialidad de la materia prima es limitada por el acto.

Por ahora nos basta con exponer claramente el sentido. En las objeciones críticas que presentaremos más tarde, nos detendremos en la legitimidad de esta concepción.

§ 2. *El alcance sistemático del axioma.*

El esbozo que antes trazamos de la estructura tomista de acto y potencia en el ente, nos hizo conocer que este axioma es en efecto una tesis fundamental del tomismo. Que esto sea así, lo demuestra el hecho de que la recepción en una potencia subjetiva realmente distinta, es declarada la única explicación satisfactoria de la *finitud* y de la *multiplicidad* de los seres (6). Problema que toda filosofía debe proponerse de un modo especial, pues en el fondo significa la posición tomada frente al *monismo panteísta*.

En concreto, la recepción del acto entitativo en la esencia como potencia subjetiva real, es la única explicación de la finitud y multiplicidad de seres en general. Si no, sólo se daría el ser puro, que, como tal, es absolutamente infinito y único. Por tanto, no es posible evitar el monismo panteísta, sino en virtud de una distinción real de esencia y existencia en todos los seres no-divinos. Solamente así quedará limitada la existencia por la ca-

---

tentiae subiectivae est suus ordo ad actum sibi respondentem. Atqui potest haberi alius et alius ordo ad alium et alium, imo et ad eumdem actum. Ergo potest haberi alia et alia potentia, quin aliud requiratur per quod limitetur.

(6) Cfr. G. Mattiussi, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommasso d'Aquino*, 15: «Un atto puro nel suo ordine è illimitato. Un atto puro nel suo ordine è unico. Ne segue che limitazione e moltiplicazione provengono dalla potenza con la quale l'atto venga in reale composizione.»

pacidad receptiva de su esencia correspondiente. Y ahora comprendemos por qué los tomistas consideran la distinción real de esencia y existencia en los seres creados como una tesis fundamental de la filosofía cristiana. Y lo será de hecho, si el panteísmo no puede evitarse más que por este camino.

Con esto hemos bosquejado ya la importancia de este axioma para la *teología natural*. El acto entitativo puro es, en cuanto tal, simplemente infinito, comprende en sí cualquier perfección pura y cualquier grado de perfección. Aparte de eso, excluye en absoluto cualquier composición substancial o accidental y cualquier mutabilidad, y es, por necesidad, único. Como acto entitativo, subsistente—*ipsum esse subsistens*—, Dios es primariamente Dios, lo cual le distingue radicalmente de todo ser creado y constituye la razón primaria de todos los atributos divinos. Por consiguiente, el acto entitativo puro se puede considerar como la esencia propia de Dios.

Ahí radica también el fundamento de la *analogía del ser* respecto de Dios y de las criaturas. Los cuales no convienen perfectamente en el concepto del ser, pues Dios es, por su esencia, el ser puro y subsistente, mientras que en todas las otras cosas, el acto entitativo está recibido esencialmente en una potencia real. La analogía del ser es también el fundamento de que todas las perfecciones particulares, como sabiduría, ciencia, etc., no convengan completamente igual a Dios y a las criaturas, sino de un modo análogo. Unicamente Dios es la sabiduría subsistente, la ciencia subsistente. etc., mientras que en todos los demás seres creados estas perfecciones se encuentran por necesidad en composición real con una potencia subjetiva.

Del axioma y de la concepción de la existencia como acto se desprende por sí misma la distinción real de esencia y existencia en todos los entes que no sean simplemente infinitos. Y de este mismo axioma despréndese también que toda perfección, que no exista en toda su plenitud, se halla en composición real con una potencia real. Después de todo lo dicho, no quedará duda de que el axioma de la limitación del acto por la potencia subjetiva, realmente distinta, es uno de los pilares de todo el sistema tomista. Esta verdad la confirman plenamente las veinticuatro tesis tomistas, sobre todo las tesis 1-8 y 23-24.

CAPITULO VI

Objeciones críticas generales contra el axioma.

El axioma de la limitación del acto por la potencia subjetiva, realmente distinta, no solamente constituye una tesis fundamental dentro del sistema tomista, sino que es designada por sus defensores como una verdad absolutamente cierta. Lo cual nos autoriza para pedir una certeza crítica de la misma; pues toda nuestra filosofía no puede fundarse sobre arena, para que al primer embate se derrumbe.

En este capítulo, pues, y en el siguiente, estudiaremos la certeza del axioma. En primer lugar, presentaremos algunas consideraciones generales que harán aparecer como incierta la validez del axioma. Por ahora no la negamos, sino prescindimos de ella. Pero queremos aguzar nuestra mirada para ver con claridad las objeciones a las que el razonamiento tomista del axioma ha de dar una respuesta satisfactoria. Y si ésta no se nos ofreciere, entonces el axioma no estará razonado de tal suerte que pueda servir de sólido fundamento a verdades tan importantes de la filosofía escolástica como pretenden los tomistas. En ese caso, tendríamos que buscar unas bases más sólidas para las mismas.

§ 1. *¿El acto como tal es infinito?*

En primer lugar, se podría suscitar la cuestión de si no estará desenfocado todo el *planteamiento* tomista: ellos exigen un principio real para la *limitación* de un acto. Ahora bien, la limitación como tal no es nada postivo: es simplemente la falta, la «no existencia» de más perfección. El señor N. tiene tal estatura y no mayor, posee un cierto caudal de conocimientos y no más, aun cuando de por sí pudiera ser más alto y más instruído. Su talla y su ciencia son, pues, «limitadas»». Y esta «limitación» no es nada positivo, que envuelva, por decirlo así, a la talla y a la ciencia. De ahí que no se requiera un principio real, positivo. Por eso parece carecer de fundamento la tesis tomista de la necesidad de una potencia real limitadora.

Con todo, puede responderse que no es necesaria la potencia

real para explicar la limitación *abstracta* como tal, pero sí para dar razón del acto *concreto* en cuanto está limitado. Es verdad; lo que tratamos de saber es si el acto sólo puede limitarse por la recepción en una potencia realmente distinta, o si bastaría una distinción metafísico-conceptual entre acto y determinación contractiva. En otras palabras: se trata de saber si es suficiente una composición de acto y potencia *in ordine metaphysico* que, como tal, es conceptual, o si ha de ser por necesidad una composición real-física. Resultará esto último, por cierto, en la hipótesis del paralelismo entre el orden metafísico y el orden físico, es decir, entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Pero si no existe el paralelismo, un acto podrá estar limitado por sí mismo, no *in ordine mataphysico* o conceptual, sino *in ordine physico* y real. Y con eso nos hallamos de nuevo en el problema de los universales.

Se podría preguntar también si el acto como tal posee una tendencia *positiva* al infinito. En ese caso sería necesario un principio coartador. Pero ¿de qué clase es esa tendencia positiva al infinito? ¿Será una tendencia real-física, comprimida por un principio real-físico correspondiente, lo mismo que un cauce reprime los ímpetus de un torrente? No querrán los tomistas explicar tan burdamente la relación de acto y potencia, aunque si son consecuentes tienen que admitir esta interpretación. ¿Será que el acto posee en el orden metafísico una positiva tendencia el infinito, de suerte que, si no está cohibido por un principio distinto, se da en toda la plenitud infinita de su perfección? Pero tal tendencia al infinito *in ordine metaphysico*, ¿no quiere decir que el acto exige *formalmente*, conceptualmente, la infinitud? Y entonces, ¿podría en absoluto darse en grado limitado? Este es el *punto central de todo el problema: ¿el acto como tal es ilimitado, infinito?*

Sobre este punto es donde ha de concentrarse la crítica. Los tomistas ven en él el baluarte más sólido de la validez del axioma.

Es verdad que cualquier perfección que se halle en el orden de la *existencia* es por necesidad o finita o infinita. Pues todo lo que existe tiene que estar perfectamente determinado. Y, por consiguiente, no se dará una perfección en el orden *existencial* que no sea finita ni infinita. Pero con eso no se resuelve si tal perfección en el orden real-físico será finita por sí misma, o tan sólo por un sujeto distinto real-físicamente de ella.

Si nos circunscribimos al orden metafísico, hay que conceder

al tomismo que el acto como tal no expresa limitación, por lo menos en su orden. La sabiduría como tal no dice límites. ¿Dirá, por consiguiente, *ilimitación*, y, por ende, *infinitud?* Tal sería si en el orden metafísico—a diferencia del físico—no pudiera darse un término medio, a saber, *el acto como tal*, prescindiendo en absoluto de la finitud o infinitud. La esencia absoluta de una perfección prescinde por completo, en cuanto tal, de la forma concreta de verificación. En el significado puramente formal de «sabiduría» no se incluye el que se halle verificada como *forma subsistens* o como determinación de un sujeto, en plenitud infinita o en grado limitado. Más aún: si el acto *como tal*, si la esencia escueta de sabiduría comprendiera la finitud o la infinitud, entonces no podría darse más que una sabiduría finita o una sabiduría infinita. Puesto que dondequiera que haya sabiduría, allí estará necesariamente toda la esencia de la sabiduría, y, por lo mismo, la finitud o infinitud, si ésta pertenece, en efecto, a la esencia de la sabiduría, al acto *como tal*. Por consiguiente, si el ser como tal expresara al menos *implicite*, toda la plenitud del ser, no podría darse sino un único ser infinito. Pues siempre y dondequiera se halle verificado el concepto puramente formal del ser, se hallará también verificado, por una necesidad absoluta, todo lo que pertenezca al *ser como tal*, y, por tanto, la simple infinitud. Luego si en absoluto se da y puede darse un ser finito, se excluye absolutamente que el acto *como tal* sea infinito.

Se puede, además, conceder sin dificultad que cualquier acto contiene *totalmente* su perfección. Pero esto sólo quiere decir que ha de darse toda la *esencia* de las perfecciones correspondientes para que tal perfección, por ejemplo sabiduría, pueda darse en absoluto. Así, pues, en todo hombre y en todo ángel ha de verificarse *toda* la esencia, pues de lo contrario no habría hombres ni ángeles. Pero eso no determina el *grado* en que existe una perfección. El concepto, la esencia formal de una perfección, no admite grados, pero sí la *forma de su verificación*. La *idea* «hombre» conviene de igual modo a todos los hombres, tanto al más elevado como al más inferior física y moralmente. A todos les cabe la misma definición esencial: *animal rationale*. Ahora bien: la idea hombre se halla verificada y expresada del modo *más ideal* en Jesucristo—aunque no es un hombre *sólo ideal*—y en sus santos. Así, pues, el acto como tal expresa la totalidad de la *idea*, no la totalidad del *ideal;* la totalidad *formal*, no la totalidad *gradual*.

Esta última le convendría si el acto como tal fuera infinito (7).

El tomismo tiene razón en afirmar, como dijimos antes, que el acto como acto no puede estar limitado. La sabiduría no estará jamás limitada en cuanto sabiduría ni el ser en cuanto ser, sino en cuanto sabiduría de tal clase concreta, y en cuanto ser de tal clase concreta. De lo contrario, la sabiduría como tal sería incompatible con la sabiduría, y el ser como tal con el ser, y habría contradicción. De lo cual se deduce que la limitación tiene que venir «de fuera». Pero el principio limitador no ha de estar sino «fuera» de la *esencia* formal, metafísica, del acto, de donde se sigue tan sólo una distinción conceptual-metafísica y no una distinción real-física. También podemos convenir con el tomismo en que ese principio limitador, en cuanto sujeto o potencia, se contrapone al acto. Pero esa composición de potencia y acto se efectúa exclusivamente en el orden *metafísico*. Y a dicha composición no tiene por qué corresponderle—al menos mientras no se suponga el paralelismo entre el orden metafísico y el orden físico, es decir, entre el orden del conocimiento y el orden del ser—una composición real-física en el orden de la existencia, y, por tanto, podrá un acto estar limitado por sí mismo no *in ordine metaphysico*, pero sí *in ordine physico*. Así, pues, todo el peso de la doctrina de acto y potencia carga sobre el orden *metafísico*, no sobre el orden físico.

Los tomistas no siempre distinguen con claridad si el *acto* como tal o el acto *puro* como tal es de por sí infinito. Y no conviene confundirlos. Nosotros no podríamos conceder que el acto como tal *in ordine metaphysico* sea infinito. Pero concedemos de buen grado que el acto subsistente como tal es, por necesidad, infinito. Según nuestro modo de ver, no es acto subsistente el que no está recibido en una potencia real-física, o el que es entendido sin una potencia metafísica, sino aquel que *in ordine metaphysico, y a fortiori in ordine physico, excluya* absolutamente un sujeto o una potencia. Ese acto habremos de concebirlo esencialmente como *forma subsistens*. Al acto, pues, a la *forma* como tal, se le añade un elemento esencialmente nuevo, y a ese nuevo elemento se debe la infinitud necesaria de *tal* acto. Esta verdad hay que probarla por medio de reflexiones especiales siguiendo el mismo camino por el que se demuestra la infinitud de Dios. La idea fundamental de estas reflexiones se reduce a que un acto sólo puede excluir la

(7) A propósito de la diferencia entre idea e ideal, cfr. J. GEYSER, *Auf dem Kampffelde der Logik*. Freiburg, 1926, 128-130.

recepción en un sujeto metafísico, y, por lo mismo, la indiferencia para varios sujetos distintos, en cuanto que excluye *a pari* cualquier indiferencia y determinabilidad, y, por ende, cualquier potencialidad. Con lo cual, excluye absolutamente la finitud, pues ésta envuelve esencialmente, al menos una potencialidad metafísica. En todas estas reflexiones podemos a menudo aproximarnos mucho a la doctrina tomista; únicamente no debemos olvidar que nosotros nos movemos dentro del orden *metafísico,* mientras que los tomistas no siempre distinguen con la debida claridad entre el orden físico y el metafísico, y por esa razón no es raro que pasen injustificadamente de un orden al otro—injustificadamente, por lo menos mientras no demuestren que existe un paralelismo perfecto entre ambos órdenes.

§ 2. *La esencia como acto y como potencia.*

Los tomistas dan por evidente que la potencia está limitada por sí misma. Pues precisamente por ser potencia es capacidad de perfeccionamiento—*capacitas perfectionis*—, y, por tanto, limitada en perfección. Porque todo lo que sea limitado (en sentido obsoluto o relativo) en perfección, no puede ser (en sentido absoluto o relativo) *capaz* de perfecionamiento.

Pues bien, si, además de eso, se considera también como evidente que la potencia es precisamente ésta y no otra, tan grande y no mayor (8), podemos preguntar con qué razón se puede afirbar esto de la potencia y no del *acto.*

Si nos responden que la limitación del acto no es posible explicarla de esa forma, lo mismo podríamos decir nosotros de la limitación de la potencia. Se afirma simplemente que la potencia es tan grande y no mayor, pero no se da una explicación satisfactoria de ello. De todos modos, la determinación limitadora de la potencia es sólo conceptualmente distinta de ella; pues, de lo contrario, tendríamos una potencia real de la potencia, etc., y así hasta el infinito. Y ¿por qué la potencia sola y no el acto puede ser limitado por una determinación distinta sólo conceptualmente?

Tal vez procure resolverse esta dificultad, notando que la *relación* al acto es realmente idéntica con la potencia, pero no el

(8) Cfr. Remer-Geny, *Ontologia* [6], 38; cf. además en esta obra las páginas 66 y s., nota 5.ª

acto con el cual existe esa relación. Está bien, pero ¿no es eso conceder que la potencia está especificada y limitada por el acto, de un modo parecido a como la forma está multiplicada por el sujeto realmente distinto? Eso sería ponerlo todo al revés; pues la limitación de la potencia dependería entonces de la índole del *acto*, y no viceversa. Y, consecuentemente, tendríamos que considerar al acto como limitado por sí mismo, pues sólo así sería apropiado para limitar a la potencia. Esta concepción responde mejor a la primacía omnímoda del acto con respecto a la potencia, ya que el acto es la razón final de la potencia. El acto como tal es la norma que determina la índole de la potencia, y no sólo en cuanto a su *especificación—quod sit haec et non alia—*, sino también en cuanto a su determinación *gradual—quod sit tanta et non maior—*; el acto es aquello en razón de lo cual existe una potencia y *tal* potencia: *tota realitas potentiae subiectivae est suus ordo ad actum sibi respondentem.* Y, en consecuencia con eso, el acto tendrá que estar primariamente determinado por sí mismo, no sólo en cuanto a su *especie,* sino también en cuanto al *grado* de su perfección y conforme a él la potencia correspondiente estará determinada específica y gradualmente. De este modo arribamos a la orilla opuesta de la tesis tomista.

La aplicación concreta del principio tomista parece igualmente que va unida a grandes dificultades. La materia prima, por ejemplo, que, según los tomistas, es pura potencia, no puede ser informada al mismo tiempo, sino, sucesivamente, por varias formas substanciales. A eso podríamos avenirnos en último término. Pero, ¿cómo podríamos explicar entonces el que no exista tan sólo una *única* substancia material, que agote *toda* la potencialidad de la materia prima? Pues la «forma de agua», por ejemplo, es de por sí «ilimitada»: no encuentra más límites que los que le ofrece la materia prima. Ahora bien: ésta, por su parte, es totalmente indiferente para cualquier grado de la forma. Luego sería lógico que la forma existiese en toda la medida que fuera en general capaz de recibir la materia prima, y, por tanto, no se daría más que un solo cuerpo cuya forma agotaría plenamente toda la potencialidad de la materia prima. Varios cuerpos no podrían existir simultáneamente, sino tan sólo sucesivamente, pues cualquier forma agotaría toda la potencialidad de la materia prima.

Es verdad que esta última dificultad se dirige *ad hominen.* Podría replicarse tal vez que no se tiene en cuenta un elemento

importante: la *causa eficiente*. Por lo menos dependería de la causa eficiente el traer a la existencia un cuerpo mayor o menor. Los adversarios de la concepción tomista invocan con predilección a la causa eficiente, como a un elemento independiente que hay que tener en cuenta en la limitación del acto. Pero los tomistas la rechazan, y con razón (9).

Aun la causa creadora *presupone* que su término está en sí determinado. La misión de la causa eficiente como tal consiste en realizar algo determinado ya en sí quidditativamente. Y, por tanto, la causa eficiente no puede tenerse en cuenta para explicar la limitación del acto en general; la causa libre nos explica únicamente por qué recibe la existencia este acto concreto, determinado en sí de antes en la mente, en lugar de otro cualquiera.

Pero pasemos ya de estas consideraciones generales a un estudio más detenido de la *esencia*. Pues la esencia en cuanto potencia ha de explicar la limitación del acto entitativo, de la existencia. Pero en seguida nos sale al paso un buen número de dificultades. ¿Hay que considerar a la *existencia como la fuente de la perfección*, de modo que dicha existencia sea simplemente infinita, si no es recibida como en potencia en una esencia realmente distinta? ¿No será más bien al revés, que la esencia sea la fuente de la perfección, y tengamos, por tanto, que plantear el problema de la limitación de la esencia? ¿Es que un hombre, por ejemplo, *existe* más que un perro, o es que en el hombre existe un *ente* más perfecto que en el perro? Y si se objeta que la existencia de un ángel es también más perfecta que la existencia de un hombre, prescindiendo enteramente de la existencia de Dios, la cual es absolutamente necesaria, preguntaremos de nuevo en dónde está la fuente de esa mayor «perfección» de la existencia. En primer lugar, la existencia *formal* como tal no es más perfecta (consiste *in indivissibili*), sino tan sólo la existencia dinámica: el que un ente se halla en el orden de la existencia, en lugar de no hallarse en él. Esta oposición dinámica al no-ser puede ser de distinta perfección, según tenga mayor o menor «estabilidad». Pero la fuente de esta mayor o menor «estabilidad» se halla precisamente en la *esencia* del mismo ente. En Dios, la oposición dinámica al no-ser es de absoluta estabilidad y necesidad, pues le corresponde a El formalmente por razón de su esencia. En nin-

---

(9) Cfr. BILLOT, *De Verbo incarnato* [5]. Romae, 1912, 66.

gún ser contingente es absoluta en este sentido. Pero es posible una diversidad de grados según la perfección de la esencia, puesto que ésta, en el cuadro de todo el plan creador, exige de Dios una conservación más o menos duradera en la existencia. Así, la naturaleza del hombre no es tal que requiera una conservación estable en la existencia; el hombre, por constar de cuerpo y alma, es caduco, mortal. En cambio, su alma espiritual y los ángeles, por ser simplemente espirituales, son naturalmente idóneos para una duración estable, y por eso Dios los conserva establemente en la existencia. Y por eso la diversa estabilidad en la duración de la existencia depende de la diversa perfección de la esencia. Así, pues, hemos descubierto una dificultad que va unida con la concepción tomista del acto entitativo como tal y con su limitación, prescindiendo enteramente de si ésta se verifica en el orden metafísico o en el orden físico. Y por eso no tenemos por qué detenernos más en ella. Por ahora sólo pretendíamos justificar que puede considerarse la esencia no sólo como pura potencialidad, sino también como perfección, y que, por tanto, puede plantearse el problema de su limitación.

De hecho, los tomistas no niegan que haya que considerar también a la esencia como perfección (10). Es verdad que podríamos preguntar con qué lógica lo hacen, pues, según el tomismo, la existencia es la fuente primaria de toda perfección. Es decir, que si la existencia no es recibida en una esencia como en potencia subjetiva, tendrá una perfección simplemente infinita. En el tomismo, además, no se puede designar a la esencia como un *esse participatum*; lo cual se aplicaría más bien al acto *entitativo* de una esencia, y no a la esencia como tal. Todo *ens participatum* existente posee tanta perfección cuanta tenga su acto entitativo, su existencia, la cual llena la esencia, que es capacidad receptiva. Mas si, a pesar de todo, quiere designarse a la esencia como perfección y *esse participatum*, hay que hacerlo, desde luego, en un sentido esencialmente distinto. Sin embargo, prescindamos por ahora de si esta concepción puede encuadrarse legítimamente en el sistema tomista. De hecho se halla encuadrada, y podemos, por lo mismo, proponernos en común el problema de la limitación de la esencia.

¿Cómo se explica que la esencia de un hombre, de un ángel, si expresa perfección, no sea de perfección simplemente infinita?

---

(10) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, II [5], 109.

Parece que la respuesta es muy fácil. La esencia del hombre está compuesta de potencia y acto, esto es, de materia y forma, y, por consiguiente, la esencia está limitada por el elemento potencial. Dentro del tomismo esta respuesta es legítima y satisfactoria. Cualquier crítica que se presente contra ella coincidirá con las objeciones que suelen aducirse contra el modo de explicar la limitación de las esencias que constituyan «formas puras». ¿Cómo se explica que estas formas, no recibidas en una potencia, no sean simplemente infinitas, y que, por consiguiente, no sea imposible al menos una multiplicidad de formas, aunque cada una de ellas sea infinita y única en su especie?

Es curioso que las explicaciones de los tomistas difieran notablemente en ese punto. Según GREDT y REMER-GENY, por ejemplo, la limitación de estas formas se explica por su potencialidad respecto del acto entitativo (11). Pero eso es llenar de obscuridades, como se lamenta con razón MAURI (12), la doctrina clara y nítida del tomismo. Junto a la potencia subjetiva real, considerada por los tomistas como la *única* posibilidad de limitación del acto, se coloca otra segunda posibilidad de limitación, lo cual es abrir de par en par las puertas al adversario, pues se admite su tesis contraria de que la recepción en una potencia subjetiva real no es la *única* posibilidad de limitación del acto; éste puede también estar limitado por sí mismo, ya que la potencialidad en orden al acto entitativo no es real, sino tan sólo conceptualmente, distinta de la forma.

La explicación de Gredt y Remer-Geny es positivamente buena en cuanto explica por qué la forma no es *simplemente* infinita, es decir, por qué es limitada *in ordine entis* o *essendi:* Por ser potencia en orden al acto entitativo no es el acto entitativo subsistente, infinito. Pero la expresión, de todos modos, no puede llamarse feliz, ya que admite una limitación de la *forma* en su *propria* perfección, y no excluye, por tanto, la limitación de la forma pura *in ordine essentiae*. Y éste es el golpe mortal del tomismo. Pues, consecuentemente, habría que admitir que el acto entitativo puede estar limitado por sí mismo *in ordine essendi* del mismo modo que la forma puede estar limitada realmente por sí misma *in ordine essentiae*. Lo cual es negar directamente el axioma tomista de que la única posibilidad de limitar el acto es por la potencia subjetiva. Y entonces sólo a costa de una inconse-

(11) Cfr. p. 65.
(12) *Lectiones philosophiae scholasticae*. Venetiis, 1908, 221 ss.

cuencia y de una contradicción con sus propios principios puede perseverarse en el tomismo. Además, desde este punto de vista, no se comprende la peculiaridad y la diversidad de las formas. La potencialidad en orden al acto entitativo no explica de ningún modo que se dé un San Gabriel y un San Miguel, es decir, ángeles de distinta especie, de los cuales ninguno tiene la perfección propia del otro; ya que dicha potencialidad no es un elemento especificativo, y ni siquiera podría serlo, porque es *común* a todas las formas. Sucede más bien lo contrario. La potencialidad no explica la diferenciación de las formas, sino que de la diferenciación de las formas resulta la diversa potencialidad respecto del acto entitativo. Pues dicha potencialidad no es otra cosa que la capacidad receptiva de la forma en orden al acto entitativo, y esta capacidad receptiva se acomoda enteramente a la forma: es mayor o menor, según el grado de perfección de la forma.

Y ¿qué diremos de esas mismas *formas?* Todas ellas, según la genuina interpretación tomista, son infinitas y únicas en su *especie—in ordine essentiae—*, pues son formas «puras» y, como tales, actos «puros». Su limitación y multiplicación sólo podrían realizarse por medio de una potencia real—la materia—, y por esa razón está absolutamente excluído el pluralismo de ángeles de la misma especie.

Pero, ¿cómo se explica el pluralismo de *formas* específicamente diversas? La razón última es que dichas formas no son el acto entitativo puro y subsistente. Pues éste, en cuanto tal, es absolutamente infinito y único. Por eso cualquier multiplicidad de seres—*in ordine essendi* o *entis*—presupone la composición real de esencia y existencia. La *índole* propia de cada esencia, de cada forma pura, no puede explicarse sino por ser cada forma *por sí misma* una imitación específica, una expresión determinada, de la perfección entitativa, simplemente infinita, de Dios. Por eso las formas puras por sí mismas se diferencian esencialmente unas de otras y constituyen por sí mismas un orden especial de perfección. Carece de sentido la pregunta de por qué una forma pertenece precisamente a tal orden, como tampoco tiene sentido preguntar por qué la sabiduría es precisamente sabiduría y no misericordia. Lo es simplemente por sí misma, lo mismo que es por sí misma una expresión determinada de la infinita perfección entitativa de Dios. Lo cual se prueba porque las formas, como tales—al menos en sentido estricto—, no admiten una razón formal de sí mismas; sólo la admiten el *compuesto* de sujeto y forma, y el *sujeto*.

Esta teoría está plenamente de acuerdo con los principios tomistas, y de hecho nos ofrece una apreciable explicación. Es verdad que no puede superar todas las dificultades. Pero es cierto también que en, último término, hemos de parar en que las diversas perfecciones específicas son por sí mismas distintas «imitaciones», «desdoblamientos» de la infinita perfección ontológica de Dios, la cual comprende en sí cualquier clase de perfección. Pero esto mismo nos da ocasión para hacer otra pregunta. La perfección ontológica simplemente infinita de Dios no contiene solamente toda perfección *específicamente* diversa—como sabiduría, justicia, vida, conocimiento, volición, etc.—, sino también todo *grado* de perfección dentro de una misma especie. Así, por ejemplo, podemos elevar la ciencia todo lo que queramos; no habrá ningún grado de ciencia que no se contenga en la ciencia divina. Luego si se afirma, y con razón, que las distintas especies o grados *específicos* de las perfecciones son por sí mismos un desenvolvimiento de la infinita perfección ontológica de Dios, ¿por qué no se podrá decir lo mismo de los distintos matices *graduales* de una misma perfección? Ya que la infinita perfección ontológica de Dios no sólo puede desdoblarse y reflejarse en un sinnúmero de perfecciones específicas, sino también en un sinnúmero de grados dentro de una perfección. Ambas cosas serán expresión de la infinita perfección divina, que no sólo contiene en sí toda perfección, sino también cada perfección en grado infinito. La dificultad no puede despreciarse, pues existe positiva paridad. Lo que en un caso es verdadero, en el otro es por lo menos razonable, y, por lo mismo, hemos de afirmar consecuentemente que toda perfección *específica* y que todo *grado* concreto de perfección es *por sí mismo* una imitación determinada de la infinita perfección divina. Para la limitación de los distintos grados de perfección, es tan innecesaria una potencia real como para la limitación de la forma pura *in ordine entis*.

De este modo llegamos a la última objeción que pensamos proponer. La mente divina creadora tiene su análogo en nuestra mente. También ésta es creadora, en cierto sentido, sobre todo en la abstracción. En la cual no sólo *separa* lo que ya de antes es *actu distinto*, sino que además *destaca* del ser físico realmente idéntico una multitud de aspectos, y desdobla así lo que realfísicamente es idéntico en una serie de determinaciones, en las cuales se refracta como en un espectro lo realmente idéntico. En esa actividad conceptual de la mente creada, que toma sus con-

tenidos del ser real, tenemos una analogía de la mente divina que toma sus contenidos del ser infinito, divino. No hemos de figurarnos aquí tampoco que la divina esencia es una unión de perfecciones actualmente distintas, las cuales la mente divina no haga sino separar *actu;* no es así, sino que en la mente divina se desdobla el ser divino, en sí sumamente simple, en una variedad inagotable de perfecciones distintas específica y gradualmente. Este desdoblamiento se verifica por medio de la mente divina, la cual en este sentido «forma» las esencias y perfecciones específicas como tales. Estas, por tanto, no se hallan en la esencia divina *secundum rationes formales,* sino *eminenter,* de un modo análogo a como el *universale directum* no se encuentra en las cosas *secundum modum quo.* En el ser divino se halla cualquier perfección pura, pero en un grado infinito; de un modo análogo a como se encuentra en las cosas el *id quod* del concepto universal, pero sólo en una forma concreta de verificación. Así, pues, la diferenciación y delimitación actual de las perfecciones, tanto según la especie como según el grado, existe únicamente en la mente divina y por la mente divina. A la Omnipotencia divina está reservado entonces el dar libre y voluntariamente la existencia a cualquiera de esas perfecciones determinadas ya *en sí* específica y gradualmente. Por consiguiente, cualquier acto está determinado en sí en cuanto a la especie y el grado *in ordine possibilitatis et metaphysico,* y eso *sin atender a ningún sujeto ni a ninguna potencia.* Pues la jerarquización gradual de las perfecciones la efectúa también la mente divina al conocer el ser infinito, divino, lo mismo que efectúa el desdoblamiento específico. Y de entre estos actos determinados ya específica y gradualmente escoge Dios libremente los que quiere, y los prodiga a un sujeto; por ejemplo, un cierto grado de gracia o de ciencia. En lo cual la capacidad receptiva del sujeto, como tal, no es la única que decide el grado de gracia o de ciencia, sino, antes que nada, el *fin* que Dios quiere obtener con la comunicación de una perfección. Pudiera ocurrir muy bien que el sujeto fuera capaz de recibir un grado mayor de esa perfección.

Por el contrario, en la concepción tomista, la capacidad receptiva del sujeto es la única norma de la limitación gradual del acto. Según eso, Adán tuvo toda la gracia y toda la ciencia infusa que fuera capaz de recibir. Con todo, no puede sostenerse razonablemente tal cosa. Por el contrario, tampoco se puede afirmar que la capacidad receptiva esté limitada según el fin de su acto co-

rrespondiente, ni que de este modo la explicación tomista sea plenamente satisfactoria. Cuando Dios comunica a una criatura ciencia o gracia para un fin determinado, no es por cierto necesario que le comunique mayor cantidad de la que requiere la consecución del fin. Pero con eso no se agota ni se limita la capacidad receptiva del sujeto. Este puede seguir siendo *capaz* de un grado mayor de ciencia o de gracia aun en orden a la consecución del mismo fin; pero no *necesita* más. Depende de la voluntad divina el que una criatura pueda alcanzar un fin de un modo más perfecto o menos perfecto. A las criaturas racionales, antes que nada, las deja un amplio margen para su libre operación. Todo lo cual se explica llanamente en la teoría que hemos desarrollado, pero no en el sistema tomista.

Si volvemos la vista a las consideraciones expuestas, veremos que la *objeción principal consiste en que el acto como tal no expresa infinidad, sino que prescinde enteramente de la finitud y de la infinitud*. Sólo el acto *subsistente*, el acto *puro* como tal, es infinito. Esto último se prueba por consideraciones más particulares. Los tomistas cometen una lamentable inexactitud al decirnos tan pronto que *actus est ex se illimitatus*, como que *actus purus est ex se illimitatus*. El *purus* añade un nuevo elemento, que sirve para justificar la infinitud, mientras que esto no es posible en la primera expresión. Ahora bien: es evidente que la primera de estas dos expresiones es la más fundamental en la concepción tomista consecuente, como puede verse confrontándola con el texto del axioma de la limitación del acto por la potencia. El *acto* como tal expresa infinitud, y por lo mismo, el acto *puro*, que carece de la *ratio limitans*, será por necesidad infinito.

Otra objeción grave contra el tomismo es el poco esmero que tiene en distinguir entre el *orden metafísico y el orden físico*. Le concedemos de buena gana la importancia fundamental del problema de acto y potencia; pero esa importancia—como recalcamos expresamente— se limita al orden metafísico.

Todo esto justifica nuestra actitud escéptica frente al razonamiento tomista del axioma de la única limitabilidad del acto por la potencia real-física, de tal modo, que sólo lo aceptaremos como una tesis fundamental, si nos prueban su valor a salvo de todas las objeciones.

CAPITULO VII

Crítica del razonamiento tomista del axioma.

En primer lugar, recogeremos la idea fundamental del razonamiento tomista, y presentaremos después textualmente algunas de sus pruebas. Estas citas confirmarán que hemos comprendido bien la idea fundamental del argumento.

La *crítica* tendrá ante la vista el fin que se propuso al principio: El razonamiento tomista o es una simple afirmación de lo que se pretende probar, y entonces, como razonamiento, incurre en una *petitio principii*, o se apoya tácitamente en el presupuesto epistemológico del *paralelismo* entre el orden del conocimiento y el orden del ser, y tiene que profesar un realismo extremo en el problema de los universales, que sobrepase con mucho al de los escotistas. Lo cual, por otra parte, es una inconsecuencia con las propias suposiciones, pues los tomistas rechazan el escotismo por ser realista exagerado.

§ 1. *La idea fundamental del argumento tomista.*

Nuestra objeción principal se endereza contra la *infinitud* que dicen convenir al *acto como tal*. Va contra el nervio del razonamiento tomista, que es el siguiente: el acto, como tal, no expresa limitación, y, por tanto, es ilimitado, infinito. Luego si, a pesar de todo, se encuentra en grado limitado, no será de por sí, en virtud de algo intrínseco, sino por algo que está fuera de él, esto es, por la potencia sujetiva, realmente distinta, en la cual es recibido, y por cuya capacidad receptiva es limitado.

Ahora bien: este razonamiento no desvirtúa ninguna de las objeciones que hicimos valer antes. Se le puede responder así, en términos generales: Es verdad que el acto, como tal, por ejemplo, sabiduría, no expresa «de por sí» (= conceptualmente, *in ordine metaphysico!*) limitación, pero eso no quiere decir que *niegue* la limitación; el acto de por sí no expresa ni una cosa ni otra, sino que *prescinde* de las dos *enteramente*. Más aún, si el acto como tal expresara ilimitación, sería imposible que se diera en grado limitado; pues la sabiduría, de por sí (= conceptualmente),

sería incompatible con la finitud, y quedaría excluída en absoluto aun la limitación por una potencia real.

De ahí que el principio limitador del acto sólo esté «fuera» de la definición de la *esencia* metafísica del acto, que no incluye en sí ni la limitación ni la ilimitación. Lo cual requiere una distinción *conceptual* o metafísica, no real-metafísica, entre acto y potencia. La necesidad de la distinción real-física se desprendería de la suposición del paralelismo, según el cual todo lo que se distingue conceptualmente, o sea en el orden metafísico, se distinguirá también en el orden del ser. Pero si no se presupone el paralelismo, entonces, al sostener como necesaria una potencia real limitadora, se *afirma* claramente lo que se pretende probar, y que había primero que *demostrar*. Por lo mismo, la tesis tomista de que al acto no puede estar real-físicamente limitado por sí mismo, carece de probación suficiente. Este nuestro juicio se corrobora al examinar uno por uno los principales argumentos que se han presentado en su favor.

§ 2. *Crítica de algunos razonamientos tomistas.*

Por razonamiento no hemos de entender aquí, según los tomistas, una prueba en sentido estricto de la palabra, pues es *per se notum* que el acto es de por sí ilimitado, y que, por tanto, sólo puede coartarse por una potencia subjetiva real. Lo único que hay que hacer es mostrar esa evidencia por medio de un análisis de conceptos. Así, por ejemplo, dice GARRIGOU-LAGRANGE (13), hablando del axioma: *actus non limitatur nisi per potentiam in qua recipitur:*

An probari possit principium istud? Non directe et discursu proprie illativo, quia non est conclusio sed principium per se notum, supposita explicatione terminorum actus et potentia. Attamen haec explicatio terminorum proponi potest sub forma discursus explicativi simul cum demostratione indirecta aut per absurdum. Sic:

Actus ut perfectio de se illimitata in suo ordine (ut esse, sapientia, amor) non potest limitari nisi per aliud habens intrinsecan proportionem ad eum limitandum.

Atqui hoc aliud habens intrinsecam proportionem ad actum limitandum non potest esse nisi potentia seu capacitas perfectionis.

Ergo actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis.

Major patet, quia si actus, vg. esse, limitatur de facto, sed non a seipso, prout secundum se est illimitatus, ut constat de esse, de sapientia,

(13) *Acta primi Congressus thomistici internationalis*, 38 ss.

de amore; ergo limitatur per aliud. Et hoc aliud debet habere intrinsecam proportionem ad actum limitandum, alioquin non constitueretur aliquid intrinsece limitatum, ut planta, vel homo.

Minor etiam patet: principium intrinsece proportionatum ad limitandum actum non potest esse nisi potentia seu capacitas perfectionis, vg. essentia plantae. Non enim sufficit recurrere ad agens, nam agens, cum sit causa extrinseca, non habet intrinsecam proportionem ad actum limitandum, scilicet ad constituendum aliquid intrinsece limitatum.

Concedemos gustosos al autor citado que la *causa eficiente*, como tal, no puede explicar la limitación del acto; ésta tiene que darse con prioridad. Además, no es el acto como tal el limitado *intrinsecamente* por la potencia, sino el *compuesto* de acto y potencia: *ut planta vel homo*. Convenimos también en que el problema de la limitación del acto hay que plantearlo ante todo en el orden *metafísico* (14). Mas Garrigou-Lagrange parece no darse cuenta que los diversos grados de abstracción, como expusimos antes, pueden suscitar nuevos problemas sobre la correspondencia entre el orden real-metafísico y el orden real-físico. Sin caer en la cuenta de esto, no hay duda de que puede simplificarse la distinción real universal de acto y potencia hasta hacerla «evidente».

Le parece también evidente al autor—*patet, constat*—que el acto, como tal, *de se*, es ilimitado, y, por cierto, no sólo *precisivamente*, es decir, en cuanto prescinde de la *limitación*, sino también *positivamente*, en cuanto excluye la limitación o incluye formalmente la ilimitación. Para él es también evidente que ese «elemento distinto» por el cual el acto está limitado de hecho—*ergo limitatur per aliud*—no puede ser más que la potencia subjetiva *realmente* distinta: *Cum autem esse sit actus de se illimitatus, non limitatur de facto nisi per potentiam realem in qua recipitur, id est per essentiam finitan. quae est capax existendi* (15). En una palabra: nos propone como pura evidencia aquello mismo que se *discute*, y de lo que se busca una *prueba*, sin preocuparse más de toda la problemática que va unida con el problema de acto y potencia, y que expusimos en la primera parte de esta obra.

---

(14) L. c., 37: *S. Thomas non solum physice sed metaphysice, scilicet secundum tertium gradum abstractionis, consideravit aristotelicum principium «forma non limitatur nisi per materiam» animadvertendo formam sic limitari, non praecise et propriissime ut est forma ordinis sensibilis, sed ut est actus seu perfectio de se non limitata et de facto tamen limitata a capacitate perfectionis, seu a materia prout praecise est potentia. Proinde universalissime loquendo, sive in ordine sensibilium, sive in ordine suprasensibili, simpliciter dicendum est: «Actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis.»*

(15) L. c., 37.

Veamos, pues, si en otra parte nos dejan más satisfechos. Gredt (16), uno de los más eminentes representantes de la escuela tomista de nuestros días, se expresa del siguiente modo:

Potentia per seipsam limitatur, actus autem limitari nequit, nisi quatenus vel est actus alicuius potentiae, in qua recipitur, vel est potentia ad actum superioris ordinis.—Probatur: Potentia est imperfectio, ergo limitatio actus seu capacitas finita. Contra actus est perfectio, ergo ex se non dicit limitationem, ergo ex se non limitatur. Quare si nihilominus limitatur, hoc est aut ab extrinseco sibi, i. e. a potentia in qua recipitur (sicut «esse» receptum in essentia limitatur ab ea), aut ex eo quod actus ille simul est potentia, i. e. limitatio respectu actus superioris (sicut forma est actus materiae, sed simul cum materia est potentia relate ad existentiam).

Remer-Geny (17) prueba la tesis: *Actus limitari nequit nisi quatenus vel est actus alicuius potentiae in qua recipitur, vel est potentia ad actum superioris ordinis* de un modo muy parecido a como lo hace Gredt:

Ut potentia dicit capacitatem perfectionis, et ideo aliquid per se limitatum, ita actus dicit perfectionem, et ideo aliquid de se illimitatum. Perfectio enim, si absolute, seu in se spectetur, non dicit quod sit haec et non alia, nec quod sit tanta et non maior. Si ergo est limitata, hoc non habet ab intrinseco sui, in quantum scilicet est perfectio, sed solum ab extrinseco, quod est principium limitationis, id est a potentia, cui aliquo modo admiscetur.

Ya hablamos antes sobre el inconveniente de proponer *dos* posibilidades de limitación del acto, siendo así que el genuino tomismo no reconoce más que una: la limitación por la potencia sujetiva real. Por el texto citado vemos palpablemente que Gredt admite, o al menos no excluye, una limitación de la forma *in ordine essentiae*, en virtud de la potencialidad de la forma en orden al acto entitativo, lo cual está en pugna con el genuino tomismo.

Es verdad que el acto como tal expresa perfección, y que como tal no expresa limitación. Ahora bien: si con eso quiere decir que el acto real-físico no puede estar limitado por sí mismo, entonces se *afirma* precisamente aquello mismo que se discute. Por lo demás, el mismo Gredt, por razón de la segunda posibilidad de limitación, tendrá que conceder que un acto puede estar limitado realmente por sí mismo; pues *actus formalis seu forma simul est actus et potentia* (18). Por consiguiente, si no quiere suponer de antemano lo que ha de probar, la frase *actus ex se non dicit limitationem* quiere decir únicamente que el acto por su esencia metafísica (expresada en su definición, en su concepto formal) no expresa li-

(16) *Elementa*, II[5], 40.
(17) *Ontologia*[6], 38.
(18) L. c., 40.

mitación. En este sentido, es verdad que el acto *ex se non limitatur*, sino únicamente *ab extrinseco sibi*. Ahora bien: ese principio limitador sólo está «fuera» de la esencia metafísica, fuera de la definición del acto, lo cual significa tan sólo que entre el acto y la potencia existe una distinción *conceptual*, pero no exige una distinción *real*. Decir que el principio limitador es una potencia subjetiva real, es un paso que Gredt da sin más ni más, y que no puede justificarse, sino una vez presupuesto el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Pues, de lo contrario, fallaría evidentemente la consecuencia. Así, pues, también Gredt nos conduce al mismo resultado: o se afirma simplemente lo que hay que probar, o en el problema de los universales hay que abrazarse con la «teoría de la proyección», según la cual todo lo que se distingue conceptualmente tendrá que ser realmente distinto.

La solución no es mejor en REMER-GENY. Gredt nos decía tan sólo que el acto de por sí no expresa limitación; en cambio, en Remer-Geny leemos que el acto, como tal, expresa ilimitación. *Actus dicit perfectionem, et ideo aliquid de se illimitatum.* Con esto, desde luego, no estamos conformes. El acto, como tal, o su esencia metafísica, sin duda que no expresa más que perfección, por prescindir enteramente de la limitación. Pero eso no quiere decir que comprenda la ilimitación como elemento positivo. Más aún, si esto sucediera, no podría hallarse jamás acto alguno en grado limitado, y quedaría excluída aún la posibilidad de limitación por una potencia real, ya que ésta presupone necesariamente que el acto de por sí, conceptualmente, no expresa infinitud.

Es completamente cierto que: *perfectio enim si absolute, seu in se spectetur, non dicit quod sit haec et non alia, nec quod sit tanta et non maior*. Ahora bien: si esto se dijera de la perfección real-física como tal, entonces se afirmaría simplemente aquello mismo que se discute. Sería necesario probar antes que la perfección real-física no puede estar limitada por sí misma: *haec et non alia tanta et non maior*.

Empero la restricción añadida: *si absolute seu in se spectetur*, nos advierte que se trata de la esencia metafísica de una perfección (considerada en absoluto, según su quiddidad o contenido), expresada en la definición de la misma. Con otras palabras: la perfección, por ejemplo, sabiduría, no dice por su mismo *concepto quod sit haec et non alia, tanta et non maior*. Y por eso mismo no le corresponde intrínseca-conceptualmente una limitación o *gra-*

duación (la sabiduría no está limitada en cuanto sabiduría), sino solamente «*ab extrinseco*», *si ergo est limitata, hoc non habet ab intrinseco sui, in quantum (!) scilicet est perfectio, sed solum ab extrinseco quod est principium limitationis, id est a potentia, cui aliquomodo admiscetur.* Pero, si somos consecuentes, no podemos deducir de aquí sino que ese elemento limitador—llámese potencia o como se quiera—ha de estar fuera de la esencia metafísica de la perfección; esto es, ha de ser distinto de ella según la definición, según el concepto. Pero de ahí no se sigue sin más su distinción real, a no ser que tengamos que admitir el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, y por ende la «teoría de la proyección» en el problema de los universales.

Así, pues, Gredt y Remer-Geny, en cuanto quieren ser tomistas, no nos han hecho dar un paso adelante. Lo consiguen tan sólo abandonando de hecho la tesis fundamental del sistema tomista por seguir su teoría de la segunda posibilidad de limitación del acto. Pero en ese caso preferimos desarrollar consecuentemente este punto de vista y no ser tomistas a medias.

Prosigamos, pues, nuestro recorrido. Para demostrar el axioma. *Actus in eo ordine quo est actus limitatur tantum ex potentia subiectiva*, escribe HUGÓN (19).

Actus qui importat tantum perfectionem nequit ex seipso limitari in illo ordine in quo est perfectio, secus perfectionem illius ordinis haberet simul et non haberet. Si ergo de facto limitatur, id ex alio desumendum est. Istud porro aliud non potest esse alius actus, sed solum potentia. Ergo actus ex potentia tantum limitatur.

Estamos de acuerdo aquí también en que el acto, como tal, sólo dice perfección, pues eso expresa su *concepto*. Y por lo mismo no puede estar limitado en cuanto *acto*: eso sería una contradicción *conceptual*.

Así que en este sentido es verdad: *actus... nequit ex seipso limitari in illo ordine in quo est perfectio;* pero si el *ex seipso* quisiera decir que un acto no puede estar limitado *realmente* por sí mismo, sería afirmar simplemente lo que se disputa y lo que hay que probar.

Si comparamos el lugar antes citado con el razonamiento adjunto: *secus perfectionem illius ordinis haberet simul et non haberet,* habría que entender la proposición primera en el sentido de que el acto, como tal—*ex se*—conceptualmente, comprende toda la plenitud formal y toda la plenitud *gradual* de su perfección.

(19) *Metaphysica*, 284.

Esto no es cierto; pero si lo fuera, el acto excluiría absolutamente cualquier limitación, aun aquella que le viniera por una potencia real. Pues bien: si el acto, como tal, no expresa limitación—lo cual no quiere decir que sea de por sí positivamente ilimitado—, entonces la limitación efectiva habrá que tomarla *ex alio*. Pero ese *aliud*—al menos consecuentemente—será algo distinto tan sólo de la esencia metafísica del acto, y, por tanto, distinto sólo conceptualmente, y no sin más una potencia *realmente* distinta, a no ser que se suponga como legítimo el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Venimos a parar, por tanto, al mismo sitio de antes.

Y para terminar, examinemos otro texto, menos accesible, y que al mismo tiempo es una prueba de que los tomistas no siempre distinguen con la debida claridad si es el *acto* como tal o el acto *puro*, como tal, el que es ilimitado. Ya vimos antes que es necesario no confundir las dos cosas.

Mauri (20) prueba la tesis: *Actus purus seu in nulla potentia receptus nequit esse in suo ordine limitatus* con las siguientes palabras:

> *Quia actus purus alicuius ordinis est ipsa perfectio illius ordinis: non participatio eius sed ipsa, sic v. gr. perfectio quae importatur per hoc nomen: Sapientia: Vita: Veritas, etc., si absolute concipiantur, nullam limitationem in suo conceptu Sapientiae vel Vitae vel Veritatis admittit hoc est in suo ipso ordine: et dato quod sicut absolute concipitur, ita absolute subsisteret, nullan admittere posset limitationem in suo esse Sapientiae, vel Vitae, vel Veritatis. Ergo si quid datur in rerum natura quod subsistat ut purus actus etiam solum in alicuo ordine, illud in illo ordine erit prorsus absque ulla limitatione. Sic esset dicendum si subsisteret albedo vel ratio ternarii.*

Por lo que toca al texto de la tesis, es verdad que el acto *puro* como tal, no sólo comprende en sí toda la plenitud formal, sino también toda la plenitud gradual de su perfección, y según eso es infinito *in suo ordine*. Pero no se puede llamar sin más acto puro a cualquier acto que no está recibido en una potencia *real;* pues se trata precisamente de saber si un acto puede estar limitado por sí mismo *in ordine physico*. Otra cosa será el acto que *excluya* cualquier composición *conceptual* con un sujeto. De este acto puede demostrarse apodícticamente que ha de ser infinito. Ahora bien: de aquí no puede inferirse, sin más—como ocurre en este caso—, que el acto no recibido en una potencia *real* sea también por necesidad infinito; por lo menos, si no se supone el paralelimo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser.

(20) *Lectiones philosophiae scholasticae*, 65.

Mauri procura después probar con ejemplos que la sabiduría, la vida, la verdad, si se consideran en absoluto, es decir, según su esencia metafísica, expresada en la definición, no admiten limitación. Excluyen, pues, *conceptualmente*, la limitación: *nullam limitacionem in suo conceptu Sapientiae vel Vitae vel Veritatis admittit, hoc est in ipso suo ordine*. Si esto quiere decir que ha de verificarse toda la esencia metafísica, toda la *ratio formalis*, entonces no hay nada que objetar. No habrá sabiduría ni vida ni verdad donde no se verifique *toda* la *definición*. Pero si además se entiende que ha de darse toda la plenitud *gradual*—y Mauri de hecho así lo entiende—, eso no es verdadero. Puedo representarme adecuadamente la sabiduría como tal, etcétera, y definirla sin incluir la infinitud gradual. Más aún, si en la esencia de la sabiduría se comprendiera como un elemento esencial la infinitud, y tuviera, por tanto, que expresarse en su definición, entonces sólo podría darse sabiduría infinita, puesto que dondequiera se dé sabiduría, tendrá que verificarse *toda* la definición de la misma, y, por ende, el factor de la infinitud, si es que dicho factor conviene realmente a la sabiduría *como tal*. Mauri no distingue entre idea e ideal, totalidad formal y totalidad gradual. La sabiduría, la vida, etc., como tales, prescinden enteramente de la finitud y de la infinitud. Y, por tanto, si supongo *quod sicut absolute concipitur, ita absolute subsisteret*, tendremos un *universale directum a parte rei*, lo cual es imposible, pues *existiría* una sabiduría que no fuera finita ni infinita. Pero de ningún modo se seguiría que semejante sabiduría, proyectada al orden de la existencia, fuera infinita: *nullan admittere posse limitationem in suo esse Sapientiae vel Vitae vel Veritatis*. Le correspondería tan sólo toda la definición, toda la esencia, pero no toda la plenitud *gradual*, pues esta última no se contiene en la definición adecuada, en la esencia metafísica de la sabiduría, de la vida, etcétera. Por la exposición de Mauri se ve también que la infinitud del acto *puro*, como tal, se colige de que el acto, como tal, es infinito: *nullam limitationem in suo conceptu sapientae... admittit*.

Así, pues, las consultas que hemos hecho a los diversos autores tomistas (continuarlas no promete mejor resultado (21) no han resuelto ni una sola de todas las objeciones presentadas antes

(21) Iguales respuestas podrían darse a las exposiciones de HUGON, *Les vingt-quattre thèses thomistes* [4], 9 ss.—MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommasso d'Aquino* [2], 14 ss.—DE MARIA, *Philosophia peripatetico-scholastica*, 422 ss.

contra el axioma tomista de la única posibilidad de limitación del acto por la potencia subjetiva real. Y por esto podemos comprender ya por qué SUÁREZ (22), al tratar de la limitación del acto *entitativo* por la potencia subjetiva real, que encierra nuevas dificultades de índole especial, dice: *Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est, rem non posse esse finitam nisi illo modo.*

SECCIÓN SEGUNDA

DE LA LIMITACION DEL ACTO ENTITATIVO EN PARTICULAR

La distinción real entre esencia y existencia en los seres creados es para los tomistas una verdad fundamental de la filosofía cristiana (23). Desde luego es una tesis fundamental del sistema tomista; y lo será de toda la filosofía cristiana, si la doctrina tomista se asienta en la verdad.

En esta cuestión seguiremos fieles al objeto de todo nuestro estudio: no servir a la polémica, sino a la inteligencia profunda de los problemas filosóficos y a su solución. La solución al problema acerca de la relación entre la esencia y la existencia en las criaturas no hay que buscarla por la vía de argumentos y distinciones; la historia de estas controversias y la índole del problema nos advierte desde un principio que dicho método sería infructuoso. Más bien hay que insistir en hacer resaltar los fundamentos de las dos opiniones contrarias, y en describir las relaciones sistemáticas dentro de cada opinión. Lo cual nos facilitará un conocimiento más profundo de las opiniones diferentes, y no nos hará olvidar lo común y lo verdaderamente trascendental para toda filosofía en medio de las diferencias doctrinales de escuela; con lo cual tendremos allanado el camino para emitir un juicio desapasionado y objetivo. Esto mismo se extiende, sobre todo, a los *fundamentos* de los diversos sistemas. Un sistema corre siempre la misma suerte que los fundamentos en que se asienta, por lo menos en cuanto a su carácter específico. Estos fundamentos son alternativas últimas, puntos de partida últimos, en donde no hay ya argumentaciones ni demostraciones, en donde sólo una refle-

---

(22) *Disp. Met.*, 30, s. 2, n. 19.

(23) Demostrar esto es el fin que se propone la extensa obra de N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Friburgi Helvetiorum, 1911.

xión sosegada y objetiva puede resolverse por un punto de partida o por otro, y, por ende, decidirse por el sistema que estriba sobre él. Si en las páginas siguientes nos decidimos por una solución, no nos olvidemos de presentar las razones que nos inclinan a ello. Pero esto no será óbice para que sepamos apreciar las razones y las peculiaridades de la opinión contraria. Al que le parezca mejor esta última, que se decida por ella; nosotros esperaremos también de él una apreciación objetiva de nuestro punto de vista. Siguiendo este método, evitaremos cualquier «disputa» estéril de escuela, y podremos esperar un avance en la solución del problema. Este no consistirá, por cierto, en que desaparezcan las discrepancias entre las distintas opiniones, sino en que podamos comprenderlas claramente en sus últimos fundamentos y en su posición sistemática, y conforme a eso apreciarlas objetivamente.

CAPITULO VIII

La distinción real entre esencia y existencia.

§ 1. *Sentido de esta distinción real.*

En ninguna de las dos opiniones se trata de la distinción entre la existencia y la esencia *posible* de un ente finito, sino que se trata de la relación de esencia y existencia en un ente existente y finito. Con frecuencia se suele expresar esto diciendo que se trata de la distinción entre la esencia *actual* y la existencia de los seres creados o contingentes (24).

Veremos por las explicaciones posteriores que esta última expresión se ajusta muy bien al sistema tomista, según el cual, actualidad y existencia no significan lo mismo, pero no encaja de igual modo en la doctrina contraria que identifica la actualidad y la existencia. Según eso la esencia *actual* no es otra cosa que la esencia *existente*, y, por tanto, no puede concebirse la existencia como una determinación añadida a la esencia *actual*. Lo contrario sería añadir la existencia a la esencia existente, lo cual es un absurdo. Por tanto, aunque los tomistas defiendan sin contradecirse una composición real de esencia actual y existencia, la tesis contraria no debe afirmar que dicha composición no es real, sino sólo de razón. Tendrá que decir con más exactitud: en las

(24) Cfr. J. Gredt, *Elementa*, II [5], 101 ss.

cosas existentes actuales, la *esencia* y la *existencia* no se distinguen realmente, sino que media entre ellas una distinción puramente *conceptual* con fundamento en los objetos. La *esencia actual* es un compuesto conceptual, metafísico, de dos elementos: *esencia* y *actualidad-existencia*. De lo cual puede ya deducirse que en toda la controversia no entran en juego dos tesis opuestas contradictoriamente, sino dos CONCEPCIONES DE LA EXISTENCIA, FUNDAMENTALMENTE DISTINTAS DESDE UN PRINCIPIO. De estas dos concepciones de la existencia se desprenden por sí mismas dos relaciones, respectivamente distintas, con la esencia, la cual, por otra parte, no es concebida de un modo enteramente idéntico.

La distinción tomista entre esencia y existencia es *real* en el sentido de independiente y anterior a la actividad del conocimiento. Usando nuestra terminología anterior, la llamaríamos distinción real-*física*.

En cambio, la distinción entre esencia y existencia será *conceptual* si sólo existe con dependencia del conocimiento que la efectúa *cum fundamento in re*. Podría, pues, designarse con el nombre de distinción real-*metafísica*. Esta distinción conceptual con fundamento en el objeto es llamada con frecuencia metafísica por contraposición a la real (25).

En tanto no se pase adelante, puede darse una definición generalmente admitida de esencia y existencia. Esencia es aquello por lo cual una cosa es encuadrada en una determinada especie o clase de ser. La esencia nos responde a la pregunta: qué es la cosa de que se trata, por ejemplo, es un hombre, es un árbol, etc.

Por existencia se entiende aquello por lo cual una cosa se halla en el orden de la realidad efectiva, y, por tanto, no es ya un ente meramente posible. Lo que se halla en el orden de la realidad efectiva no puede ya ser causado; pues el causar comprende necesariamente el «realizar», el «trasladar» de la posibilidad a la realidad efectiva. Y esto es imposible en lo que ya es «real efectivo». La existencia es la «razón formal» del existente, es un principio» intrínseco, constitutivo del mismo, por el cual un ente adquiere la determinación de «existente». Hay que distinguirla de la causa eficiente, que es la razón dinámica de la existencia, de la cual depende el que un ente exista en lugar de no existir (26).

---

(25) Cfr. B. FRANZELIN. *Quaestiones selectae*, 107.

(26) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, II [5], 101: *Essentia est id quo res constituitur in specie seu id quo res es id quod est. Existentia est id quo res existit seu id quo res constituitur extra causas et extra nihilum.*

Estas definiciones son admitidas por todos. La diferenciación comienza al precisar la relación que media entre esencia y existencia, a saber: si se encuentran en una relación real-física o sólo metafísica y conceptual de acto y potencia. La definición general dada hasta ahora prescinde en absoluto de esta cuestión.

Veamos ahora más en concreto la relación *real* de acto y potencia que media entre la esencia y la existencia. Conviene, ante todo, advertir que no hemos de concebir la esencia ni la existencia como *ens ut quod*, como un ente *que* existe. Al contrario, tanto la una como la otra son *principios* intrínsecos, constitutivos del ente, del *ens* como tal. *Lo que* existe, por tanto—*ens quod est,* el ente—, es el compuesto de esencia y existencia, lo mismo que lo que es hombre es el compuesto de alma y cuerpo, no el cuerpo como tal, ni el alma como tal. Cuerpo y alma son los principios intrínsecos *por* los cuales un ente es constituído en sí como hombre—*principia ut quibus hominis*—, y, conforme a eso, la esencia y la existencia son los principios intrínsecos *por* los cuales un ente es constituído como tal—*principia ut quibus entis*—. La composición de cuerpo y alma se efectúa en el orden de la esencia—*in ordine essentiae*—; la segunda, en el orden del ser—*in ordine entis*—; en el primer caso, se origina una nueva y única naturaleza específica; en el segundo, resulta un ente real.

Con todo, la composición substancial en el orden de la esencia y en el orden de la existencia no se corresponden exactamente. Las dos convienen en ser una composición *substancial* de principios substanciales que forman una verdadera unidad substancial, por contraste con la composición y unidad accidental. Además, los principios de ambos órdenes son esencialmente potencia *real* y *acto* real; la diferencia consiste solamente en que la potencia y el acto en el orden de la esencia se denominan materia y forma; y, en el orden del ser, esencia y existencia. En este orden hay que considerar también a la esencia como potencia real, la cual, como tal, no es algo meramente posible, sino que se halla *extra statum possibilitatis,* no como *ens ut quod,* sino como *ens ut quo.* Por eso la esencia *actual,* por contraposición a la esencia posible, recibe el nombre de potencia real en orden al acto entitativo.

Esto nos revela un factor esencial para la recta inteligencia del tomismo, y es que la actualidad y realidad (que expresan, en cuanto tales, lo contrario de pura posibilidad), no se identifican ni conceptual ni objetivamente con la existencia. La esencia es *por sí misma* actual, real y, como tal, *extra statum possibilitatis,* por sí

misma y no por algo realmente distinto; mas no por eso es realmente idéntica con la existencia. Como esencia *actual*, es tan sólo una potencia *real* en orden a la existencia. En cambio, si identificamos la actualidad y la existencia, la esencia, por sí misma actual, será también por sí misma existente como *ens quod est*. En esta hipótesis, la composición real de esencia actual y existencia sería un absurdo aun a los ojos de los mismos tomistas (27). Aparte de que esa composición, según los principios tomistas, no podría ser sino accidental.

Además, si la existencia *por su concepto* no expresa más que actualidad, realidad, entonces la composición metafísica entre esencia actual y existencia queda de igual modo descartada que la composición real.

La diferencia en la composición de acto y potencia, según pertenezca al orden de la esencia o al orden del ser, es la que sigue: Por la composición de materia y forma se origina un compuesto *específicamente* nuevo, al que le corresponden, como tal, nuevos predicados esenciales, los cuales no son propios, de por sí, de ninguno de los componentes. De esta suerte, el hombre, como tal, tiene propiedades y actividades que no son propias del cuerpo como tal ni del alma como tal, sino del compuesto como tal.

---

(27) Cfr. REMER-GENY, *Ontol.*[6], 44: *Sed cave concipias essentiam et esse ut duo entia ut quae, propterea quod aliud veniat per quid sit res, et aliud per an sit res. Non enim essentia est, ut distincta ab esse, nec esse est, sed ens est. Sunt igitur essentia et esse, quibus ens est. Sed non est ens ex essentia et esse eodem modo ac compositum quodvis ex principiis componentibus, ita ut exsurgat tertium quid, aut essentia completa, habens praedicatum proprium, ut e. g. compositum ex anima rationali et corpore dicitur homo, quod neque sumitur a sola, anima neque a solo corpore. Etenim quando dicitur ens est, aut essentia est, praedicatum sumitur ab esse ut ab actualitate ipsius entis et essentiae, et ipsum quod est est ut subiectum huius actualitatis.*

Cfr. L. BILLOT, *De Verbo incarnato*[5], 67: *Cum enim imaginatio non referat nisi res concretas, ipsa autem principia intrinseca ex quibus illae constituuntur nequeat ullatenus attingere, ideo omnem realitatem apprehendit per modum entis ut quod, scilicet ut quod est, et quod existit; ac per consequens non assequitur distinctionem inter essentiam et esse, quae in hac via procedendo, penitus absurda et inconceptibilis est... Oportet igitur corrigere phantasiam et per rationem concipere quomodo inter nihilum et ens ut quod mediet ens ut quo, id est reale principium subsistentis, cui etsi reale sit, omnino tamen repugnat inveniri separatum in natura rerum: quando quidem, ex hoc ipso quod separatum inveniretur in natura rerum, esset ex esse id quod est et subsistit, cum tamen ex hypotesi tota eius ratio consistat in essendo id quo aliquid subsistit et est.*

En cambio, por la composición de esencia y existencia, no resulta una nueva esencia específica con predicados esenciales propios, sino que nace un *existente.*

De la materia y de la forma se origina una nueva esencia —hombre, animal, planta—; por la reunión de la esencia y la existencia, resulta un hombre *existente,* etc.

De este modo, hemos llegado a los últimos fundamentos de la doctrina tomista acerca de la esencia y la existencia; hay que fallar sobre ellos, pues la distinción real entre esencia y existencia es una consecuencia necesaria de los mismos. Estos fundamentos son la concepción de la esencia como potencia real, de la existencia como acto y fuente de la perfección, y, finalmente, la limitación exclusiva del acto por la potencia subjetiva real. Se echa de ver que la concepción de la esencia como potencia real es un postulado que se desprende necesariamente de estas dos últimas tesis. Ya hemos presentado antes nuestras objeciones contra la exclusiva limitabilidad del acto por la potencia subjetiva real, y podemos, con razón, no reconocer la certeza absoluta de este axioma.

La existencia =*esse,* es, según los tomistas, acto =perfección. Más aún: la existencia es el acto de las formas. Estas últimas son actuadas *in ordine essendi* por la existencia. La existencia presupone el acto formal, y es el último acto substancial del compuesto. Todas las determinaciones que sobrevinieren ulteriormente tendrán el carácter de accidentales.

Que la existencia en el sistema tomista es considerada de hecho como la fuente de la perfección, lo hace evidente el que las formas puras—por ejemplo, sabiduría—sólo sean infinitas en su especie, siendo así que el *esse* puro es simplemente infinito, esto es, que encierra en sí toda perfección. La infinitud simplemente absoluta, que conviene al *esse* como tal, es limitada según la medida de la capacidad receptiva de la esencia, su potencia real correspondiente. Luego, en la medida en que un ente *(ens)* tenga existencia *(esse)*, en esa misma tendrá perfección, en esa misma participará de la perfección absoluta del acto puro de la existencia, del *ipsum esse subsistens.* Pues bien: si entendemos el *esse existentiae* en el sentido arriba indicado, y añadimos, además, el principio de que un acto sólo puede estar limitado por una potencia subjetiva real, se seguirá evidentemente de ahí que todos los seres finitos como tales estarán compuestos realmente del acto de la

existencia y de una potencia real que le reciba y le limite: la esencia.

Esta esencia, en cuanto esencia actual y potencia real, está *extra statum possibilitatis*. Lo cual no quiere decir que se halle en el orden de la existencia como *ens ut quod*, sino como principio del ente, *ut quo entis*. En el examen crítico veremos si puede admitirse este término medio. Pero hay que tener en cuenta que esa potencia real no es un término medio entre «existir» y «no existir», lo cual sería un absurdo que sólo podría reprocharse a los tomistas, por desconocer el estado de la cuestión. La potencia real como *ens ut quo* es un «término medio» entre el ente puramente posible y el *ens ut quod* real (28). No puede demostrarse que en esto haya ninguna contradicción de conceptos. Lo que hay que hacer es investigar el sentido de actualidad o realidad y de existencia. Y si la reflexión me da que por existencia no puedo entender otra cosa que actualidad o realidad, dado que por estos términos se expresa la contraposición a la pura posibilidad, entonces la potencia real o esencia actual, como tal, será existente por sí misma; y será absurda, desde este punto de vista, la composición con la existencia, como concederían los mismos tomistas. Según ellos, la realidad y la actualidad, en cuanto expresan lo contrario de la pura posibilidad, no se identifican con la existencia, y por eso mismo pueden admitir—partiendo de este presupuesto—una composición real de esencia y existencia. Los caminos se bifurcan en el modo de concebir la realidad o actualidad, por un lado, y la existencia, por otro. Cuál de los dos caminos sea el verdadero, sólo podrá decírnoslo la reflexión acerca del existente. Este pondrá en claro el sentido de la existencia.

Hemos, pues, de afirmar, en favor del tomismo, que no puede demostrarse una contradicción de conceptos en su teoría. Con todo, no deja de ser verdad que algunos autores tomistas, por la terminología que emplean, dan lugar a que se les censure de contradicción consigo mismos. Pero eso en nada va contra el tomismo como tal, sino contra alguno de sus representantes, que no siempre distinguen con la claridad debida entre la *actualitas* y el *esse*. Un pasaje famoso de LIBERATORE nos persuadirá de que

(28) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, II [5], 110: *Duplici modo potest aliquid esse reale seu existere in rerum natura, a) ut «quod» i. e. ut totum quod est, b) ut «quo» sive potentiale sive actuale, i. e. ut pars sive potentialis sive actualis, qua est totum. Essentia et existentia sunt partes, q u i b u s est ens creatum seu quibus exercet essendi actum: existentia est pars actualis, essentia pars potentialis.*

los tomistas no emplean el término «actual» en un sentido unívoco (29):

Duplici modo aliquid dici potest actuale: *vel quia actus est, vel quia informatur ab actu. Ergo non repugnat ut essentia actu sit, et tamen distinguatur realiter ab existentia; nam actu erit per existentiam, a qua completur; non per se ipsam, quasi ipsamet sit actus, a quo actualis denominatur. Quod si omnino ipsa per se dici velit actualis, id intellegi poterit per comparationem ad essentiam possibilem; quae dicit potentiam mere obiectivam et respectu cuius essentia realis et producta considerari potest ut actus, licet sit potentia respectu existentiae.*

La potencia o la esencia no pueden llamarse actual por una mera *denominatio extrinseca* tomada del acto realmente distinto. La esencia es actual por sí misma, pues por sí misma—no por una mera *denominatio extrinseca*—se halla fuera de posibilidad y en el orden de la existencia. Pero esta actualidad, según los tomistas, no significa lo mismo que existencia, pues, de lo contrario, la esencia actual no podría—sin contradicción—estar en potencia en orden a la existencia.

La concepción tomista sería, además, contradictoria, si la existencia sobreviniera más tarde a la esencia actual. Pero los tomistas no dicen nada de eso. Ni cabe decir que la esencia actual podría estar *extra statum possibilitatis*, siquiera fuera por la Omnipotencia divina. Pues la Omnipotencia divina no puede obrar nada contradictorio. Ahora bien: una esencia actual sin existencia sería plenamente contradictoria, pues al subsistir separada de la existencia sería un *ens ut quod*, siendo así que por su misma esencia es un principio *ut quo entis*. Por consiguiente, esta hipótesis es absurda, y por eso no hay que admirarse de que se siga un absurdo de ella.

Si se afirma finalmente que una esencia real, realmente distinta de la existencia, es algo que no puede imaginarse ni concebirse, responde el tomista, consecuente con sus principios, que esta objeción concibe de nuevo a la esencia actual como *ens ut quod*; pues lo que propiamente es cognoscible es el *ens*. Ahora bien: como ni la esencia actual en cuanto tal, ni la existencia en cuanto tal, son *ens*, sino principios del ser, *ut quo entis*, no tendrán inteligibilidad sino en cuanto principios constitutivos del ente, puesto que en eso consiste toda su realidad (30).

---

(29) *Institutiones philosophicae*, II, Romae, 1861, 22.

(30) Cfr. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 571: *Sunt autem qui existimant, repugnare in ipso conceptu praedictam distinctionem* realis essentiae a reali esse *existentiae. Quod ideo est..., quia non satis assequuntur conceptum* principii quo *cuius scilicet tota realitas, necnon et in-*

Era necesaria una exposición detallada de las ideas tomistas, para entender debidamente la distinción real entre esencia y existencia. Ahora tenemos abierto ya el camino para su examen crítico. El cual no consistirá en presentar argumentos en contra, sino en someter a una reflexión crítica los puntos básicos de la teoría tomista.

Aparte de eso, si logramos asegurar de otra forma, y no con menor solidez, todo lo que la sistemática tomista asienta sobre la distinción real entre esencia y existencia, entonces se desplomará una segunda columna de dicho sistema. Veamos, según esto, la importancia que tiene en el sistema tomista la distinción real entre esencia y existencia.

§ 2. *La importancia de la distinción real entre esencia y existencia en el sistema tomista.*

La distinción real entre esencia y existencia es la única explicación posible, según el tomismo, de la *finitud* de los seres. Y, según el axioma de la multiplicación del acto por la potencia subjetiva, la distinción real entre esencia y existencia es, además, la única explicación posible de la *multiplicidad* de los seres. Por eso el tomismo considera consecuentemente la distinción real entre esencia y existencia como la única salida para escapar del *panteismo monista*. Y esto es evidente para todo aquel que profese la concepción tomista del *esse existentiae* como acto y fuente de toda perfección, y que considere, además, la recepción en una potencia real subjetiva como la única posibilidad de limitación y multiplicación del acto. De suerte que el *actus essendi*, no recibido en una esencia realmente distinta ni limitado por ella, es el acto entitativo «puro» y subsistente, y, como tal, la plenitud simplemente infinita del ser, y, por ende, necesariamente único. Para ser acto «puro»» basta, según el tomismo, no estar recibido en una potencia realmente distinta. Y entonces el acto será relativa o simplemente infinito, según se trate de una forma pura o del acto entitativo puro.

Por todo esto, vemos que la importancia de la distinción real entre esencia y existencia tiene su significación más característica

---

telligibilitas, consistit in essendo constitutivum elementum eius quod subsistit et est.—Cfr. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, 325.

en la *teología natural*. En ella se define la esencia de Dios diciendo que es el acto entitativo puro como tal—el *ipsum esse subsistens, imparticipatum, irreceptum, exercita actualitas ipsius esse*. Dios, como acto entitativo puro, es constituído primariamente en su propia esencia específica y separado radicalmente de todo lo que no es Dios. Todo ello no puede ser, como tal, acto entitativo puro, sino que ha de constar esencialmente de la unión de dos principios realmente distintos: potencia y acto, esencia y existencia. El acto entitativo puro es la última raíz y fuente de los atributos divinos, comprendidos *implicite* en el mismo. De suerte que el acto entitativo puro, como tal, reúne, de hecho, todas las condiciones necesarias y suficientes para declararle como la esencia propia de Dios, según lo hace la 23.ª tesis tomista. El acto entitativo puro, como tal, es el fundamento de todos los predicados que convienen a Dios como Dios—por ejemplo, la infinitud, la necesidad, la inmutabilidad, etc.—, mientras que la distinción real entre esencia y existencia fundamenta todos aquellos predicados que son propios del ser creado como tal: la finitud, la contingencia, la mutabilidad, etc. (31).

Partiendo del acto entitativo puro, llegamos, por vía indirecta o por vía directa, a deducir todos los atributos divinos. El acto entitativo puro, como tal, es simplemente *infinito*. Esta verdad nos servirá de fundamento para deducir indirectamente los atributos divinos. No tengo más que probar que la simplicidad, la inmutabilidad, etc., son perfecciones puras, y se verá que todos estos atributos convienen a Dios, como acto entitativo que es. Para demostrar la unicidad de Dios, puede hacerse alusión a otro factor especial. Así como el concepto *abstracto* del ser es el más pobre en comprehensión y, por ende, el más rico en extensión y el más universal, según el principio lógico: *quo minor comprehensio, eo maior extensio*, así también el concepto del *ipsum esse* es el más rico en comprehensión y, por tanto, el más pobre en extensión, es decir, que no puede convenir más que a *un solo* ser.

Por otra parte, no es difícil deducir *directamente* del acto entitativo puro los atributos divinos. El *esse* como tal es la actualidad *última*; la forma puede estar en potencia en orden al acto entitativo, pero es imposible concebir el acto entitativo como en potencia respecto de otro acto. Si se da, pues, el acto entitativo

---

(31) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, II [5], 108.

puro y subsistente, quedará absolutamente excluida de él en cuanto tal cualquier potencialidad. Ahora bien: como toda composición, sea substancial o accidental, y toda mutabilidad, finitud, sucesión en la duración y en la presencia, etc., presupone necesariamente cierta potencialidad, por lo mismo, Dios, por ser el *ipsum esse*, es necesariamente simple, inmutable, infinito, eterno, inconmensurable, etc. Como además una multiplicación del acto sólo puede tener lugar, según el tomismo, por la recepción en una potencia subjetiva real, síguese que el acto entitativo puro, como tal, es necesariamente único. De sólo Dios se dice que es el *ser* en identidad real; mientras que todo lo que no es Dios *tiene* existencia; esse *participat, recipit.* Estas mismas ideas las encontramos en los argumentos tomistas para probar la distinción real de esencia y existencia en las criaturas. Si no se diera tal distinción, las criaturas serían iguales a Dios, y, como El, serían absolutamente necesarias, infinitas, etc., y no podrían, por tanto, ser criaturas. Toda la relación que el ser creado tiene para con Dios, toda su dependencia de El en el comenzar a existir, en el ser y en el obrar, etc., se asienta sobre la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, y sobre la identidad real de las mismas en Dios. (Cfr. la 24.ª tesis tomista.)

Estas líneas generales bastarán para hacernos ver la importancia que tiene la identidad real de esencia y existencia en toda la doctrina acerca de la esencia y de los atributos divinos. Pues bien: lo mismo hay que decir en orden a las *pruebas de la existencia de Dios.* Sus últimas raíces se hallan en la *contingencia.* Pero la tal contingencia sólo se da, según el tomismo, donde exista una distinción real; en la identidad real reina absoluta necesidad. Luego un existente contingente y un tal (cualitativamente) contingente, presupone necesariamente una distinción real entre el sujeto, por un lado, y la existencia o la cualidad de que se trata, por el otro. Aparte de eso, no podemos llamar perfecta ninguna prueba de la existencia de Dios que no demuestre su *trascendencia.* No basta probar la existencia de un ser absolutamente necesario, sino hay que demostrar también que el ente necesario no puede identificarse con el mundo. Para ese fin es decisiva, según los tomistas, la distinción real de esencia y existencia. La prueba de la trascendencia de Dios se reduce, en último término, a demostrar, primero, los atributos necesarios del ente como tal: la infinitud, la inmutabilidad, la simplicidad, etc. Después, se plan-

tea el problema de si estos atributos convienen al mundo. Como la respuesta será negativa, se ha demostrado que el mundo no es el ente necesario, sino que es contingente, y causado, por lo mismo, por el ente necesario. A su vez, la raíz última de los predicados que convienen al ente necesario como tal se halla, según los tomistas, en la identidad real de esencia y existencia; mientras que la distinción real de las mismas hay que considerarla como la fuente última de las propiedades opuestas que convienen al contingente.

Esta misma diferencia radical entre Dios y la criatura se traduce en la *analogía del ser*. El ser conviene *intrínsecamente* a la criatura, y, por tanto, no por una mera *denominatio extrinseca*, tal, por ejemplo, como se da llamando sana a una alimentación que conserva aquella constitución del organismo que, en sentido propio, se llama salud. Ahora bien: aunque el ser conviene intrínsecamente a Dios y a la criatura, no conviene de la misma *manera*. El concepto del ser expresa, por su mismo contenido, una relación, y de la diversidad de esa relación resultan las diversas clases de entes: ente necesario y ente contingente. Este último se divide a su vez en ente substancial y ente accidental. Al *ens* lo definimos como *id, cuius actus est esse*. Y, según la relación del sujeto a su acto entitativo, se divide todo ente en los grandes grupos mencionados, principalmente en ente necesario y ente contingente, según que el sujeto *sea* en identidad real el acto entitativo o *tenga* el acto entitativo. El ente que se halle en este último caso constará de dos principios intrínsecos realmente distintos: esencia y existencia (Cfr. la 3.ª tesis tomista). En esta diversa relación con el acto entitativo y, por ende, en la analogía de proporcionalidad, se funda la infinitud y la independencia de Dios, o bien la finitud y la dependencia de la criatura. Lo que aquí se dice del ser se puede decir también de todos los otros predicados que convienen análogamente a Dios y a la criatura, y, en general, de toda perfección que convenga intrínseca, pero no unívocamente, a varias cosas. Así, por ejemplo, tanto el conocimiento sensitivo como el conocimiento espiritual, son conocimiento en sentido propio, pero análogamente: la facultad sensitiva se relaciona con su objeto como la espiritual con el suyo. En cambio, en la analogía metafórica de proporcionalidad—cuando hablamos, por ejemplo, del rey de los animales, de la sonrisa de los prados, de la cólera de Dios, etc.—, los predicados «rey», «son-

risa», «cólera» de los ejemplos citados, sólo convienen en sentido verdadero al hombre, y no al león, al prado o a Dios (32).

La distinción real entre esencia y existencia posibilita, además, la distinción *específica* de las cosas. Tal diferenciación proviene de la esencia, no de la existencia. Si la esencia y la existencia fueran realmente idénticas, caerían por tierra todas las diferencias específicas, pues habría que reducirlas a la existencia. Aparte de que sólo un ser finito, y, por tanto, compuesto realmente de esencia y existencia, puede ser encuadrado en los predicamentos (33).

Junto con la concepción tomista del *actus essendi*, encuentran el *suppositum* y la *unio hypostatica*, en el campo teológico, una explicación peculiar. Todos los tomistas están de acuerdo en que la *subsistentia* es realmente distinta de la naturaleza individual. Pero después discrepan las teorías. Según unos, por ejemplo, REMER-GENY (34) y BILLOT (35), el elemento constitutivo del supósito como tal es el acto entitativo. Pero no hay que entender por tal el *esse* tomado en sentido indeterminado, sino el acto entitativo de una naturaleza individual, con el cual, como acto *suyo* que es, guarda dicha naturaleza una relación trascendental de potencia a acto. Así que, toda naturaleza individual, por su acto entitativo, subsiste en sí como supósito; y si la naturaleza está dotada de razón, semejante supósito será al mismo tiempo persona. Así que, desde este punto de vista, se comprende fácilmente por qué la naturaleza humana de Jesucristo no puede tener existencia propia. Pues, de lo contrario, sería *eo ipso persona*, y tendríamos en Cristo una persona divina y una persona humana, lo cual estaría en contra del dogma. Luego la naturaleza humana de Cristo sólo puede existir por el *esse* de la segunda Persona divina. Aparte de que la unión hipostática sería tan sólo una unión accidental, caso de que la naturaleza humana de Cristo tuviera existencia propia, puesto que la existencia es esencialmente el último acto *in ordine substantiali*.

Según otros autores tomistas, como, por ejemplo, GREDT (36),

---

(32) En orden a la doctrina tomista sobre la analogía, cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* [5], París 1928, 528-548; MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 256-352. (Cfr trad. cast. de la 2.ª ed. alem., *La Esencia del Tomismo*, Madrid, 1947, 427-535.)

(33) DEL PRADO, *De Veritate fundamentali*, 118-129.

(34) *Ontologia* [6], 148-152.

(35) *De Verbo incarnato* [5], 82 ss.

(36) *Elementa, II* [5], 126-132; en este autor se hallarán citados otros autores pertenecientes a ambas opiniones.

Del Prado (37), la subsistencia está por parte de la *naturaleza.* Es un *modus substantialis* realmente distinto de la naturaleza individual, el cual afecta a la naturaleza individual, *ordine prius* que el acto entitativo. De suerte que en el supósito concreto se dan tres componentes substanciales: la subsistencia, la esencia y la existencia. Esta última es el último acto substancial de la naturaleza individual subsistente. A dicha naturaleza le conviene el acto entitativo *ratione suppositi*, es decir, que en cuanto naturaleza individual subsistente, está capacitada últimamente para recibir el acto entitativo. De donde se sigue que en esta explicación del supósito, la naturaleza humana de Cristo no puede tener tampoco existencia *propia.* Unicamente podría tenerla si la naturaleza humana de Cristo, *ordine prius* que naturaleza humana, poseyera una subsistencia propia, con lo cual en Cristo habría—en contradicción con el dogma—dos personas. Ahora bien: si la naturaleza humana de Cristo subsiste solamente por la subsistencia del Verbo divino, entonces dicha naturaleza no podrá existir sino por la existencia del mismo Verbo. De suerte que el tomismo, partiendo del dogma de la unidad de persona en Cristo, concluye como doctrina teológicamente cierta la distinción real de esencia y existencia en las criaturas (38).

Esta conclusión es apodíctica y evidente, una vez presupuesta la concepción tomista del *actus essendi.* Ahora bien: como la diversidad de opiniones gira precisamente en torno a la justificación de ese presupuesto, resulta que este argumento teológico, tantas veces encomiado, para probar la *realis distinctio* de esencia y existencia, no tiene eficacia especial. Se asienta sobre la misma base que la justificación de la doctrina tomista acerca del *actus essendi.*

CAPITULO IX

La distinción conceptual entre esencia y existencia (39).

§ 1. *El sentido de esta distinción.*

De acuerdo con el tomismo, concebimos la «existencia», *esse*, como la formalidad, el «acto», por el cual una cosa existe en

(37) *De Veritate fundamentali*, 549-556.
(38) Cfr. Billot, *De Verbo incarnato* [5], 71 y 137-148.
(39) Cfr. Suárez, *Disp. Met.*, 31.

lugar de ser meramente posible. Cuando decimos que algo es *formalmente* existente por medio de la existencia, el «formalmente» no significa que la existencia convenga a esa cosa por razón de su *esencia*; en ese caso, sería un existente absolutamente necesario. El *formaliter* se toma aquí por contraposición a *causaliter*, es decir, que la existencia no es la *causa* = razón *dinámica*, en virtud de la cual una cosa existe, sino que es la razón *formal* «por» la cual dicha cosa es constituída en sí como existente.

Lo que existe propiamente es toda la cosa concreta. De las cosas *subsistentes* enunciamos diversos predicados, como, por ejemplo, pensar, querer y también existir. Todo ese compuesto concreto podemos descomponerlo, siquiera sea conceptualmente, en tres elementos: Esta cosa existe, es existente *(existencia)*, y, por cierto, en una especie determinada, por ejemplo, es hombre, o árbol, o perro, etc. *(esencia)*, y es un algo que posee existencia y una determinada esencia *(sujeto)*. Así que la esencia y la existencia son los principios constitutivos intrínsecos, por los cuales *(ut quibus)* el sujeto correspondiente pertenece al orden de la realidad y a una determinada esencia. Por razón de su esencia pertenece Sócrates a la clase de los hombres, y no a la de los animales, ni a la de los ángeles; por razón de su existencia, pertenece a los seres reales, y no a los meramente posibles. De suerte que podemos concebir la esencia y la existencia, usando una *fórmula* común con el tomismo, como los principios constitutivos intrínsecos de las *cosas existentes* como tales, los cuales principios están en relación mutua de potencia y acto, pues la esencia (más exactamente, el sujeto esente), es determinado como ente real por la existencia.

Pero toda esta apreciación no sobrepasa, por ahora, los límites del orden *metafísico*. Es una descomposición y composición hecha en virtud de nuestro pensar conceptual capaz de diferenciar la realidad. En este sentido, advierte SUÁREZ (40): *Existentia actualis dicitur esse actus, vel actualitas essentiae, non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem*. En cambio, el tomismo concibe la esencia y la existencia como principios constitutivos *reales* de los seres en el orden real-físico, y, por consiguiente, con independencia y anterioridad a nuestro pensamiento conceptual diferenciante. En sí no hay dificultad en que sean principios reales, y la aserción puramente *afirmativa* de la distinción conceptual no descarta su posibilidad. El punto de la

---

(40) *Disp. Met.*, 31, s. 11, n. 22.

cuestión está en averiguar si existe de hecho tal distinción real entre dichos principios. Desde luego, de su distinción conceptual no es posible deducirla, si no se quiere incurrir en el *paralelismo* entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Es, pues, necesario probar expresamente la distinción real de esos principios del ente real.

La composición metafísica no se da, como hicimos notar antes, entre la esencia *actual* y la existencia. Eso, en el tomismo, tendría sentido, pues, según él, la actualidad no es lo mismo que la existencia. Pero el que rechace la concepción tomista del *esse*—y los adversarios de la distinción real de esencia y existencia deben consecuentemente rechazarla—, ese tal debe identificar, no sólo a *parte rei*, sino también *conceptualmente*, la actualidad y la existencia. Para él, la existencia, aun conceptualmente, no será sino actualidad, realidad, por contraposición a la pura posibilidad. Y por eso sólo es posible una composición conceptual entre la esencia como tal y la actualidad =existencia. Son dos elementos distintos intencionalmente que se hallan *a parte rei* en identidad real, y sólo pueden diferenciarse por la actividad de nuestro conocimiento.

Dicen también los tomistas que la esencia es *por sí misma* actual *(extra statum possibilitatis)*. Esto no puede convenirle a la esencia por una *denominatio extrinseca*, sino que es algo intrínseco a ella. La esencia por la actualidad se halla en el orden de la realidad, aunque sólo como principio potencial *(ut quo)* del ente. Ahora bien: si identifico la actualidad con la existencia =*esse*, entonces la esencia, por sí misma actual, será también por sí misma *per denominationem intrinsecam* existente. Con lo cual será, al mismo tiempo, un algo *que* existe—*ens ut quod*—; donde se sigue que *in ordine essendi* no existe el principio real *ut quo*, sino tan sólo el *ens ut quod*. Los principios constitutivos *ut quibus* sólo son posibles *in ordine essentiae*, en el orden de la esencia. Principios de este género son, por ejemplo, el cuerpo y el alma respecto del hombre. Ni el cuerpo como tal es el hombre ni el alma como tal es el hombre, sino alma y cuerpo son los principios constitutivos, por cuya unión entitativa se origina *lo que* llamamos hombre. Pero respecto del orden de la existencia, tanto el alma como el cuerpo, en sí considerados, son un algo que existe—*ens ut quod*—, aunque respecto de la naturaleza específica del hombre no son, como tales, un ente que constituya de por sí un miembro de esta especie: son únicamente principios *(ut quibus)*, por cuya unión substancial se origina un miembro de la especie hombre.

Según la concepción tomista, el *esse* =existencia es acto, *perfección*, y, como acto puro, es la perfección simplemente infinita. De suerte que, en un ser finito, el *esse* ha de estar limitado en la medida de la potencia real que lo reciba. El objeto tendrá tanta perfección cuanto *esse* =existencia posea. Partiendo de esta concepción del *esse*, y admitiendo el principio de la limitación del acto por la potencia subjetiva real, la distinción real entre esencia y existencia en los seres finitos será una conclusión evidente. Pero la sentencia opuesta pone en duda la validez del principio de la limitación del acto y la concepción del *esse* como perfección. Según ella, la existencia expresa lo contrario de la pura posibilidad. El orden de la posibilidad y el orden de la realidad se contraponen; la existencia es aquello por lo cual un ente se halla formalmente en el orden real. Así, pues, según este modo de pensar, un hombre no es más *existente* que un perro, sino que existe *más*, un algo más perfecto cuando existe un hombre que cuando existe un perro. No puede concebirse el *esse* (existencia) puro subsistente como tal, pues la existencia siempre presupone un *algo* que exista; existencia significa esencialmente la realidad de algo. La existencia pura subsistente no sería tampoco la perfección simplemente infinita. Se dará simple infinitud cuando exista *algo que* sea infinitamente perfecto. Es manifiesto que, mirado desde este punto de vista, todo lo que se halla y en cuanto se halla en el orden de la realidad efectiva, será un ente que existe *ens quod est*. La composición real, y aun la conceptual, de la esencia actual con la existencia, pierde aquí todo sentido. A este particular, dice, con razón, SUÁREZ: «*huiusmodi entitatem existentiae dicto modo distinctam non solum superfluam esse, sed plane impossibilem*» (41).

La existencia es una determinación muy *sui generis* comparada con las determinaciones del orden esencial, como pensamiento, volición, prudencia, etc. Todas estas determinaciones del orden de la esencia hay que encerrarlas, por decirlo así, dentro de un paréntesis; al objeto, enteramente determinado en su aspecto quidditativo y cualitativo, le conviene el ser existente, por ejemplo, a San Agustín, con todas sus cualidades específicas e individuales.

Pero, ¿la existencia como tal no es de ninguna forma perfección? Eso parece contradecir a la sana razón. Pues estoy cierto de que soy más rico cuando poseo cien pesetas reales que cuan-

---

(41) *Disp. Met.*, 31, s. 5, n. 12; cfr. ibid., s. 1, n. 13; s. 4:

do tengo mil pesetas posibles. Más aún: con una sola peseta real puedo emprender más negocios que con un millón de pesetas posibles.

Es verdad. Pero se excluye igualmente que una piedra pueda pensar por razón de su *existencia*, siendo así que una piedra posible no puede hacerlo. La existencia como tal no añade nada a la perfección quidditativa, pues ella misma no es ninguna perfección quidditativa. Por lo cual, no tendría sentido preguntar si la existencia como tal es una perfección mayor que, por ejemplo, el ver o el pensar. Sería establecer una comparación entre magnitudes completamente disparatadas. Por eso mismo, la existencia pura como tal no contiene en sí, ni siquiera *implicite,* cualquier perfección esencial, como aseguran los tomistas hablando del *esse* puro.

Pues bien: si comparamos el orden de la posibilidad con el orden de la realidad, vemos que el segundo está sobre el primero. No en cuanto que tenga nuevas perfecciones quidditativas. Lo que a un objeto le conviene por razón de su cualidad *esencial*, le convendrá igualmente en ambos órdenes, por ejemplo, al dinero, el servir como valor comercial. Sólo que con dinero meramente posible no puedo adquirir un valor efectivo del orden *real*. Para eso, el valor comercial ha de pertenecer al mismo orden. En este sentido, soy más rico con una peseta real que con un millón puramente posible. En el primer caso, tenemos una suma que existe, y, en términos generales, un ente existente; en el segundo, no. Pero la esencia como tal queda intacta. No tenemos un *Más* en la simple capacidad de rendimiento; tenemos un *Más* en cuanto, supuesta la existencia del objeto de que se trate, podemos obtener su correspondiente rendimiento en el orden de la existencia.

El *fundamento* de la distinción entre esencia y existencia se halla en los objetos y en la naturaleza de la mente. Esta posee, como sabemos por experiencia, la facultad de abstraer, de concebir aisladamente un factor, el cual no sólo se halla *a parte rei* en unión real con los demás, sino también en identidad real. El fundamento por parte del objeto no requiere una composición real *en* cada una de las cosas, sino que basta para ello el que se dé una pluralidad de objetos iguales o semejantes.

Comparando a éstos entre sí, descubrimos los elementos en que convienen, y los aprehendemos por separado, prescindiendo de todos los demás. Los diversos elementos concebidos así por la mente, como sensibilidad, racionalidad, existencia, etc., son distintos

intencionalmente unos de otros. Son también reales en cuanto se hallan verificados en los distintos objetos. Pero en un mismo objeto no son, por necesidad, distintos *ex natura rei*; pueden ser muy bien realmente idénticos.

Nosotros experimentamos, sobre todo, los cambios de las cosas, su origen y destrucción, y, por cierto, en diversos objetos, como en las plantas, en los animales y en los hombres. Pues bien: si preguntamos *qué* es lo que se origina y se destruye, entonces consideramos las cosas bajo el aspecto de su *esencia*. En cambio, si dirigimos nuestra atención sobre su *originarse* y *destruirse*, las veremos bajo el aspecto de su *existencia*. Pero de ahí no puede concluirse que la esencia y la existencia sean componentes reales de los seres. Por de pronto son sólo dos aspectos distintos, bajo los cuales consideramos las cosas; son dos objetos *formales* distintos. Y que a estos puntos de vista intrínsecamente distintos les corresponda una distinción real de los correlativos *en* los objetos particulares, eso hay que estudiarlo y demostrarlo expresamente.

Así, pues, esta sentencia se distingue principalmente de la sentencia tomista en dos puntos esenciales: 1. En negar la exclusiva posibilidad de limitación del acto por la potencia subjetiva. 2. En concebir el *esse* no como acto ni como perfección en sentido propio, sino como actualidad, como realidad, por contraposición a la posibilidad. No es la contraposición de acto y potencia real, sino de realidad y posibilidad (*potentia obiectiva*). Con lo cual el axioma de la limitación del acto por la potencia real pierde su aplicabilidad. De manera que el principio *ut quo entis* se da *in ordine essentiae*, pero no *in ordine essendi*. La concepción contraria, tan esencial en el sistema tomista, desaparece en este sistema. La esencia actual como tal es *eo ipso ens quod est*. Observada desde este punto de vista, la distinción real de esencia y existencia sería absurda para los mismos tomistas. Por eso toda la controversia no versa propiamente sobre si hay que admitir una distinción real o puramente conceptual entre la esencia actual (¡!) y la existencia, sino que su fin principal es examinar la justificación de esos *primeros* puntos básicos. Pues de uno o de otro punto básico se desprenderá, con necesidad lógica, la distinción real o sólo conceptual entre esencia y existencia en los seres finitos.

§ 2. *La importancia sistemática de la distinción conceptual de esencia y existencia.*

La distinción conceptual entre esencia y existencia en las cosas finitas, tiene, en el fondo, la misma importancia sistemática que la distinción real en el sistema tomista, pues de la identidad *conceptual* de esencia y existencia en Dios se sacan todas las consecuencias que el tomismo sacaba de la distinción *real.* Con todo, no podemos contentarnos con sustituir simplemente el término real por el término conceptual, y referirnos a todo lo que hemos dicho antes, hablando del tomismo. Pues de la distinta concepción del *esse* en ambos sistemas resultan varias diferencias notables; y los defensores de la identidad real de esencia y existencia en las criaturas no siempre deducen y mantienen las consecuencias de esta tesis con la lógica que sería de desear. De ahí que sea indicado el desarrollar consecuentemente esas conclusiones, al menos en forma expositiva; y tanto más cuanto que será un apoyo notable en favor de la identidad real de esencia y existencia en las criaturas el que, desde el punto de vista de esta doctrina, puedan explicarse y justificarse todas las verdades, que a los ojos del tomismo sólo pueden mantenerse desde su punto de vista.

La tesis principal del tomismo es que sólo la distinción real entre esencia y existencia en las cosas finitas es capaz de determinar rectamente la naturaleza de la criatura y del Creador. Por lo cual, con esta tesis se juega el ser o el no-ser de la Metafísica escolástica.

¿Se derrumbará, en efecto, toda la filosofía cristiana por no defender la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas? Nada de eso, si sus fundamentos pueden asegurarse con la distinción conceptual entre esencia y existencia en la criatura. De hecho, así sucede. El problema se agita principalmente sobre el terreno de la *teología natural,* cuando se explica la *contingencia,* y, sobre todo, la *esencia* y los *atributos* divinos.

La contingencia, según el tomismo, presupone necesariamente una distinción *real.* En la identidad real se da absoluta necesidad. Por lo cual, Dios existe con necesidad absoluta, pues Dios es en identidad real su misma existencia. Por otra parte, la criatura, en tanto existe contingentemente, en cuanto «recibe» su existencia como acto realmente distinto de la esencia. Con lo cual se

comprende fácilmente por qué todo existente es un *ens ab alio*, un ser causado (42).

Según la otra concepción, la mera identidad real no supone necesidad absoluta; para que ésta exista, se requiere que el *concepto* del sujeto se incluya en el concepto del predicado. De la identidad real sólo puedo deducir una necesidad absoluta, presuponiendo el *paralelismo* entre el orden del conocimiento y el orden del ser, pues, según este supuesto, todo lo que sea *realmente* idéntico, será también *conceptualmente* idéntico, y todo lo que sea *conceptualmente* distinto será también *realmente* distinto. Y henos de nuevo frente al último postulado epistemológico, que el tomismo presupone inconscientemente.

La cuestión acerca de cuál sea la condición, bajo la cual se da absoluta necesidad o contingencia, requiere, por su gravedad, una declaración más precisa (43). De por sí la identidad conceptual, sea total o parcial, no es la *única* condición para la necesidad absoluta. Creer lo contrario sería un error fatal que nos obstruiría el acceso a los principios metafísicos más importantes. La contención formal, conceptual, del predicado en el sujeto, es sólo la condición para la necesidad *analítica*, que asienta una necesidad formal absolutamente necesaria. Pero junto a éstas se dan necesidades *sintéticas*. Así, por ejemplo, el existente contingente es, por necesidad absoluta, un ser causado, aunque el ser causado no sea un elemento que haya que incluir en la definición esencial *formal* del existente contingente. De lo contrario, al razonar el principo de causalidad, se afirmaría sin más lo que hay que demostrar. Ahora bien: si la dependencia que el contingente tiene de una causa es una relación, que tiene su *fundamento*, por un lado, en la esencia del contingente, y, por otro, en la esencia de la causa, entonces esa relación convendrá necesariamente a todo contingente. Con lo cual le convendrá lo que expresa esencialmente la relación de dependencia, a saber: que un término solo puede existir con dependencia del otro. De donde se sigue que el existente contingente, como tal, ha de tener, por necesidad, una causa. Lo mismo podría decirse de la validez universal y necesaria de las relaciones valorales, que tienen su fundamento en la esencia. Son relaciones del orden dinámico o valoral, que tienen su

---

(42) Cfr. J. GREDT, *Elementa*, II [5], 108 y 140.—Como crítica de la justificación del principio de causalidad en Gredt, cfr. J. GEYSER, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, 1929, 52-57.

(43) Cfr. además L. FUETSCHER, *Die ersten Seins und Denkprinzipien*, 150-159. 36.

fundamento en la esencia, y pueden llamarse, en este sentido, relaciones *esenciales*. Se dan necesariamente a una, con sus esencias respectivas.

Estas mismas consideraciones hay que tenerlas en cuenta en los juicios *negativos* del orden *formal*, por ejemplo: el rojo es distinto del verde; el ser no significa lo mismo que el no ser. La relación de diferencia tiene su *fundamento* en la *esencia* del rojo y del verde, y, por tanto, siempre se da necesariamente con ambas esencias. Pero no hay que incluirla en la *definición* formal del rojo o del verde. Es evidente que esta relación no expresa una *síntesis* necesaria de rojo y verde, de ser y no ser, sino, al contrario, su absoluta incompatibilidad, su necesaria «*no* identificación», expresada por un juicio negativo.

En cambio, si enunciamos un juicio *afirmativo* del orden formal, será siempre un juicio de *identidad* total o, al menos, parcial. Si ese juicio ha de expresar la *necesidad* de la identidad, sólo podrá hacerlo si entre el sujeto y el predicado existe una identidad *conceptual* total o, al menos, parcial. Así, por ejemplo, es absolutamente necesario que el hombre sea *animal rationale* (identidad total); de igual modo, cada uno de estos predicados, *animal* o *rationale*, le conviene necesariamente al hombre (identidad parcial). Por eso mismo, está absolutamente excluido que pueda darse un hombre al que no le convengan estos predicados, lo mismo que no pueda darse un compuesto sin todos sus elementos constitutivos.

Ahora bien: donde no exista esa identidad *conceptual*, sea total o parcial, no puede afirmarse la necesidad absoluta de que los elementos particulares se hallen reunidos, por lo menos, mediante un juicio *analítico*. Por eso puede darse un *animal* sin *rationalitas*, y un *rationale* sin *animalitas*, pero no puede darse ningún hombre sin *animalitas* y *rationalitas*. La razón es muy sencilla: en el primer caso, se da una distinción conceptual adecuada entre los elementos de que se trata—*animalitas* y *rationalitas*—, y, por lo mismo, no existe necesidad alguna de que estos dos elementos se hallen reunidos en un solo objeto. En cambio, en el segundo caso, se da una identidad conceptual, total o parcial, y, por tanto, la necesaria asociación de ambos elementos en identidad objetiva. Luego si la esencia y la existencia son también distintas entre sí conceptual-adecuadamente, como los predicados *animalitas* y *rationalitas*, no habrá necesidad de que la esencia sea existente, como no la hay de que el *animal* sea al mis-

mo tiempo *rationale*. El *hombre* es, por necesidad, racional, pues este predicado pertenece a su definición; pero, en cambio, no se puede decir que el *animal* sea, por necesidad, *rationale*. Pues bien claro está que los tomistas no niegan que la esencia y la existencia son por lo menos conceptual y adecuadamente distintas; de lo contrario, no podrían sostener *a fortiori* su distinción real. Con lo cual tienen que conceder, si no quieren presuponer el paralelismo, que no existe una síntesis necesaria de identidad objetiva entre ambas, sino que su síntesis—consideradas tan sólo la esencia y la existencia—es puramente efectiva, contingente.

Y no cabe replicar que el género y la diferencia específica se hallan, sí, en identidad real, pero no la esencia y la existencia, por la razón siguiente: la diferencia específica presupone el género, de suerte que no existe entre ellos una distinción conceptual *adecuada* y mutua; en cambio, la esencia y la existencia son mutua y adecuadamente distintas. Respondemos: es cierto que la sensibilidad y la racionalidad presuponen la vida, de suerte que no puede darse ningún ser sensitivo y racional al que no convenga la vida. Pero, ¿de dónde proviene esa necesidad? Precisamente de que en la sensibilidad y en la racionalidad se incluye el *concepto* de vida. De lo contrario, podrían darse seres sensitivos que no fueran vivientes. Y si puede darse la vida sin la sensibilidad y la racionalidad, es porque en el concepto de vida, como tal, no se incluye la sensibilidad ni la racionalidad. Por la misma razón, no puede darse vida que no sea al mismo tiempo ser, aunque puede darse un ente que no sea vivo.

Pues bien: hay géneros y diferencias específicas que, como tales, son conceptualmente distintas, adecuada y mutuamente, como, por ejemplo, *animal* y *rationale*. Es verdad que la racionalidad supone necesariamente la vida, pero no la sensibilidad. Y por eso no puede darse un *rationale* que no sea *vivens*; pero sí puede darse un *rationale* que no sea *sentiens*, y, no obstante, ¡el *sentiens* y el *rationale* se hallan en el hombre en identidad real! Pues lo mismo puede ocurrir con la esencia y la existencia, a pesar de su distinción conceptual mutua y adecuada.

Por lo demás, se puede hacer la pregunta inversa: ¿Es imposible un *existente* que no sea necesariamente un *esente*, de igual modo que no puede darse un racional que no sea al mismo tiempo viviente y ente? Si así es, de ahí podríamos concluir que la esencia y la existencia en las cosas singulares no pueden ser realmente distintas, del mismo modo que no pueden serlo la racionalidad y

la vida. En efecto, sólo puede afirmarse la necesidad de tal distinción real partiendo del *paralelismo* perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, o *presuponiendo* que la existencia es, en sentido propio, un acto real de la esencia, que es precisamente lo que se discute.

Podría interrogarse todavía si no existe tal vez una síntesis necesaria en virtud de alguna relación *dinámica*. Hay que responder que no. En primer lugar, no puede decirse que la esencia respecto de la existencia, o la existencia respecto de la esencia, guarden una relación de dependencia ontológica, cual existe entre el existente contingente y su causa. Sólo podría darse una síntesis necesaria en el sentido de que la causa (como *causa necesaria*) pusiera necesariamente el efecto. Pero ésta es una necesidad *extrínseca* al contingente como tal, y de ella no tratamos ahora. El mundo seguiría *de su parte*, siendo no-necesario, existente sólo de hecho, y, por ende, necesitado siempre de una causa, aunque Dios, como *causa necesaria*, hubiera creado el mundo y le conservara en la existencia. Son dos problemas distintos el de si el mundo, para comenzar a existir y para seguir existiendo, necesita una causa, y el de si Dios ha creado el mundo como causa necesaria o como causa libre.

Se da también una síntesis contingente, puramente efectiva, cuando los elementos particulares son *realmente* distintos, como, por ejemplo, el cuerpo y el alma en el hombre. Pero esto no justifica la recíproca: que *sólo* la síntesis sea contingente, cuando los componentes entre sí sean realmente distintos. Esta proposición tiene un alcance esencialmente mayor, y hay que justificarla expresamente. De hecho, pues, sólo puede sostenerse presuponiendo el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser, según el cual, todo lo que es conceptualmente distinto ha de ser también realmente distinto, ya que la distinción conceptual es admitida por todos—al menos en sentido puramente afirmativo—, como *conditio sine qua non*, para la contingencia de una síntesis.

Ahora bien: tal síntesis existe no sólo entre la esencia y la existencia, sino también entre las demás determinaciones, conceptualmente distintas, del orden de la esencia; entre el sujeto y sus determinaciones. Pues la existencia es sólo *una* de las muchas determinaciones que pueden convenir a un contingente. Luego no es del todo acertado, al hablar de la contingencia de un ser, referirse exclusivamente a la contingencia en orden a la exis-

tencia, aunque a ésta le corresponda una importancia particular.

Recuérdese la *importancia* de la distinción metafísica, de que antes hablamos, entre sujeto, esencia y existencia. La volveremos a ver en el examen crítico del axioma de la *multiplicación* del acto por la potencia subjetiva. A saber: si estos tres componentes se distinguen conceptualmente unos de otros, no será tan sólo puramente efectivo el que se dé un *existente* contingente en general; será también puramente efectivo el que se dé un existente de una determinada *esencia específica;* por ejemplo, que se dé un hombre, un ángel. Esta distinción conceptual entre sujeto y «forma» (además de la esencia puede considerarse también como «forma» a la existencia, por contraposición al «sujeto»), no sólo posibilita la pluralidad de seres *existentes,* sino también la pluralidad de seres de la *misma especie.* De suerte que la contingencia más radical no consiste en la distinción conceptual entre esencia y existencia, sino, más remotamente, en la distinción conceptual entre «sujeto» y «forma». Aunque de una distinción resulta la otra, con necesidad lógica, para comprender el problema de acto y potencia, y para resolverlo acertadamente, es mucho más importante la distinción entre sujeto y forma. Pues éstos son los dos elementos que se contraponen más radicalmente como potencia y acto. Por tanto, hay que tener más en cuenta la relación del sujeto a la esencia y a la existencia que la relación entre esencia y existencia. Así, pues, la multiplicabilidad de los seres dentro de una *misma especie* exige una distinción, al menos conceptual, entre sujeto y forma esencial *(essentia specifica),* lo cual no quiere decir que dichos seres estén compuestos realmente de materia *(materia prima)* y forma substancial. De igual modo, la pluralidad de seres *existentes* exige una distinción, al menos conceptual, entre sujeto y existencia, aunque ésta traerá consigo la misma distinción entre esencia y existencia. Por consiguiente, *ordine prius,* hemos de representarnos al sujeto como enteramente determinado quidditativa y cualitativamente, y sólo entonces será inmediatamente apto para ser existente. Bajo este aspecto, se aproxima nuestra explicación a la sentencia tomista, arriba mencionada, según la cual, el *acto entitativo* correspondiente a la naturaleza individua, no constituye al supósito como tal; antes bien, la esencia es ya subsistente, *antecedenter* al acto entitativo, por el advenimiento de la *subsistentia, modus substantialis* realmente distinto de la naturaleza. Con lo cual pasamos a explicar el concepto del ser, explicación que traerá consigo amplias ramificaciones sistemáti-

cas. Estas no se extenderán tanto a las *tesis* como tales, cuanto a la *explicación* y *razonamiento* de las mismas.

El concepto del ser.—Hay que distinguir bien entre el *ente* y el *ser*. Según la concepción tomista, hay que definir al ente *(ens)* como *id cuius actus est esse* (44). Claro está que no se trata en este caso de una definición en sentido estricto—*per genus et differentiam specificam*—. El ser, conforme a esta definición, significa lo mismo que *esse*; *esse*, a su vez, significa lo mismo que *existentia*, realidad efectiva, existencia, o, en una palabra, el *esse*, que en los objetos finitos, es realmente distinto de la esencia, como *acto* que es de la misma.

Ahora bien: como en la definición del ente *(ens)* se expresa una relación del acto al sujeto, resulta que la definición del ente será distinta según sea distinta dicha relación. El sujeto, o coincidirá por fuerza con el *esse* como acto, y será un *esse subsistens, irreceptum*, o como acto constituirá con el *esse* un verdadero compuesto, *esse receptum*. El primero es el ser propio de Dios; el segundo, el ser propio de las cosas finitas. Por lo cual no hay para ambos una definición perfectamente una (unívoca) del ente *(ens)*. El *ens* les conviene a ambos analógicamente con *analogia proportionalitatis*. Puntualizando más, se puede hablar de una analogía del ente *(ens)*, pero no de una analogía del ser *(esse)* como tal. El ser, considerado absolutamente en sí, no expresa ninguna diferencia; sólo la expresa en su relación al sujeto, y entonces tenemos ya el *ens*.

La otra opinión difiere, desde luego, de la tomista en la concepción del *esse*. Según ella, el *esse* como *existentia* no es acto, perfección en sentido propio. Por lo cual, semejante *esse subsistens* no es algo infinitamente perfecto. Más aún, semejante *esse subsistens* no puede darse, hablando en sentido estrictísimo. De modo que aun los mismos tomistas en este particular conceden involuntariamente al *esse* una comprehensión mayor. La existencia como tal significa realidad efectiva, y expresa lo contrario de la pura posibilidad. Desde otro punto de vista, la existencia significa un subsistir, un estar independientemente de un sujeto cognoscente. Es la realidad, por contraposición a la idealidad. Las dos expresiones son únicamente conatos para transcribir lo que, en último término, adquirimos inmediatamente por la experiencia interna.

---

(44) Cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu* [5], 537.

En la cual se nos presenta el ser intencional y el ser real en identidad, y son separados por la reflexión.

La existencia nunca se da sola, siempre hay *algo* que existe. De la perfección de ese algo dependerá la medida de perfección realizada. Esto condúcenos a hacer una distinción en el *esse*, que es de grandísima importancia. Acabamos de estudiar el *esse existentiae*. Sustraído éste, no quedará nada real efectivo. Por consiguiente, este *esse* expresa lo contrario de la nada *(non-esse)* en el orden de la existencia, o, como suele decirse, lo contrario del *nihilum physicum*.

Ahora bien: nosotros podemos conocer diversos objetos, prescindiendo enteramente de si existen o no. Siempre nos representamos un algo, aunque no un algo que esté fuera de la mente, y que exista independientemente de ella. Ese algo lo designamos con el nombre de *esse essentiae*. No entendemos por ello la esencia en sentido estricto, la cual comprende en sí todo y sólo lo que se expresa en la definición de un objeto. Por el *esse essentiae* entendemos cualquier determinación que pueda ser objeto del conocimiento. De donde se sigue que dicho *esse* no está ligado a ninguna clase determinada de ser, sino que se extiende sencillamente a todo lo que, en general, es ente y puede ser, por tanto, objeto del conocimiento. De lo cual no hay que excluir ni a la misma existencia. Pues ésta, si no es la simple nada, ha de ser algo real, concebible. Si suprimimos, pues, este *esse essentiae*, no quedará absolutamente nada; no sólo no habrá nada existente, sino absolutamente nada concebible, nada a que pueda siquiera convenir el *esse* universalísimo. Este *esse* expresa lo contrario de la nada absoluta, del *nihilum metaphysicum*. Para evitar confusiones, podríamos designar a este *esse essentiae* con el término *entitas*, ser (45). Y al *esse existentiae* simplemente con el término *existentia*, existencia.

Ahora bien: si el *esse* tiene los dos significados que hemos propuesto, los tendrá también por necesidad el *ens* como *id cuius actus est esse*. Si concebimos el *esse* como *entitas*, tendremos el *ens nominaliter sumptum*, el ente, que, como tal, prescinde de la existencia. En cambio, si tomamos al *esse* como *existentia*, tendremos el *ens verbaliter sumptum*, el existente. Cada uno de estos *esse* es, como tal, perfectamente simple; en cambio, el *ens*, como tal, es un compuesto de sujeto y forma (acto).

---

(45) Cfr. J. Donat, *Ontol.* [7], 18.

No es raro definir al *esse* en el sentido de ser por su ordenación a la realidad efectiva; se le designa como algo que es capaz de existir: *id, quod existere potest; aptum ad existendum* (46). Pero esta definición no parece del todo acertada, pues expresa un *atributo* del ser más bien que el ser mismo. El ser tiene que ser *en sí* primariamente algo con sentido, prescindiendo enteramente de su relación a la existencia. Así, por ejemplo, una circunferencia cuadrada no es nada en sí, pues estas dos determinaciones, circunferencia y cuadrado, se destruyen mutuamente; y, por consiguiente, no podrán constituir un ente, y no podrá darse ninguna circunferencia cuadrada, pues siempre tiene que existir un *ente*. De suerte que toda esencia determinada, como hombre, árbol, tiene que ser en sí primariamente algo incontradictorio para ser capaz de existir. La relación al orden de la existencia es algo sobreañadido secundariamente. Esta relación fundamental permanece, aunque nos remontemos por medio del análisis hasta la esencia de menos comprehensión, la *entitas*. La relación a la existencia no es lo que constituye en sí a la *entitas* como tal, sino que es una propiedad de la misma.

Podemos preguntar aún a qué *esse* le corresponde la primacía: al ser o a la existencia. Por lo dicho hasta aquí, se entiende sin dificultad que hay que conceder cierta preeminencia al ser y, por ende, al *ens nominaliter sumptum*. Pues a una con el ser se derrumba el orden de la esencia y de la existencia, lo cual no ocurre inmediatamente con la existencia como tal. Todo existente es también ser, pero no viceversa. Sin duda que con todo el orden de la existencia caerá también mediatamente todo el orden de la esencia, pues, partiendo de este supuesto, no existirá ni siquiera Dios, en quien tiene su fundamento último todo el orden de la esencia. Pero aun en Dios mismo, como probarán la siguientes consideraciones sobre la esencia de Dios, hay que admitir cierta primacía del ser sobre la existencia. Pues también Dios, en último término, ha de ser primariamente un algo en sí incontradictorio, a fin de poder existir. Aparte de eso, sólo podemos representarnos a Dios por medio de conceptos tomados de las criaturas. Y aquí sí que tenemos la primacía, a que antes aludíamos, del ser sobre la existencia. Y, como todo lo creado, también esta relación mutua de ser y existencia tiene en Dios su último fundamento, y en esto se funda el derecho a pensar y a hablar de Dios, de su esencia

(46) Cfr. C. Frick, *Ontol.*[6], 4; B. Franzelin, *Quaest. sel.*, 54.

y de sus atributos, etc., por analogía con lo creado. Por lo demás, toda esta primacía del ser sobre la existencia coincide en el fondo con la primacía del principio de contradicción y de la razón formal de la esencia sobre el principio de razón dinámica y del orden de la existencia. Esta primacía se concilia muy bien con la relativa independencia y la peculiaridad del orden dinámico.

Contra la exposición que ahora hemos hecho del concepto del ser podrían objetarnos que la distinción entre sujeto y existencia es admisible, pero no la distinción entre sujeto y ser. Aun concediendo que el ser, como tal, no está en relación con la existencia, y que precede a dicha relación; con todo, el sujeto, como tal—a no ser que sea absolutamente nada—, será formalmente ser. Luego no puede efectuarse una distinción y contraposición entre sujeto y ser.

Esta dificultad nada dice contra nuestra peculiar explicación del concepto del ser como tal. En el ser se encuentra una dificultad especial a causa de la perfecta «trascendencia» de dicho concepto universalísimo. Toda nota diferenciante es ser, y un ser *peculiar*. Ahora bien: esa misma peculiaridad es ser, y *este* ser peculiar, de suerte que el *regressus in infinitum* parece inevitable no sólo en la distinción entre sujeto y ser, sino también en todas las diferencias, y aun en las últimas diferenciaciones del ente, la *aseitas* y *abaleitas, perseitas* e *inaleitas*. Y si en este caso se niega la necesidad del *regressus in infinitum*, porque las diferencias se distinguen totalmente por sí mismas y no por una particularidad especial, lo mismo decimos nosotros del sujeto; no hay, pues, necesidad de retroceder hasta el infinito.

Aparte de que al afirmar la distinción entre sujeto y ser no entendemos una distinción conceptual adecuada y *mutua*. Esta sería tan imposible como una distinción mutua entre el *ens* y el *verum*. El *verum* incluye formalmente al *ens*, pero no al contrario. Con todo, nadie pondrá en duda la rectitud de dicha distinción entre el *ens* y el *verum*. De igual modo, nosotros sólo afirmamos que el ser concebido en abstracto, como tal, no hay que representarlo como subsistente—*forma subsistens*—. Como tal, no incluye en sí todavía la sujetividad, aunque, al contrario, el sujeto sea formalmente ser. Por otra parte, el ser, como tal, no excluye el estar verificado como *forma subsistens*. Pero también admite el no estar verificado como *forma subsistens*. Y entonces se añade ya la relación a la subsistencia: el «esse» puro pasa a ser *ens*. Por lo cual es imposible establecer una definición unívoca para las dos clases

de ente; el *ens*, con respecto a estas dos clases de ente, no es unívoco, sino análogo. No es difícil advertir que en esta importante tesis metafísica de la analogía del ente, podemos llegar a una fórmula común con el tomismo. Es evidente que la tesis de la analogía del *ens*, y la verdad que con ella se pretende demostrar, a saber: la trascendencia de Dios por encima de todos los seres contingentes, es una verdad que pertenece al tesoro común de todas las escuelas escolásticas. Las diferencias aparecen tan sólo al precisar y concretar esta doctrina.

LA ANALOGÍA DEL ENTE.—El tomismo sostiene la analogía de *proporcionalidad*. El *ens* contiene una relación de sujeto y *esse*, relación que no es igual en Dios y en la criatura. Dios es el *esse subsistens;* en cambio, el ente creado es un compuesto real de potencia (esencia) y acto entitativo. El *ens*, en esta doctrina, se concibe como ente real.

No todas las expresiones de todos los autores son felices. La unidad, necesaria también en la analogía, no hay que buscarla en la igualdad de las relaciones; y la diversidad en los términos que se hallan en dicha relación de sujeto y forma. Esto sería colocar a Dios y a la criatura en el mismo nivel, pues Dios y la criatura se distinguen precisamente por la desigualdad de las *relaciones* entre sujeto y forma.

Aparte de que sería más propio atender a la relación entre sujeto y *esse* que a la relación entre esencia y existencia, como se hace comúnmente.

Además, sería necesario acentuar que no sólo es intrínseca a Dios y a la criatura la *relación* de sujeto y acto, sino que también son intrínsecos los *términos* de esa relación. El *ens* expresa una relación entre dos términos.

Pero todas estas cosas, exceptuada la peculiar concepción del *esse*, son pequeñeces—aunque no insigficantes—más bien que diferencias en la substancia de la doctrina.

Y ahora expondremos la doctrina acerca de la analogía del ente, que se desprende lógicamente del concepto del ser antes propuesto.

El conocimiento nuestro de Dios tiene lugar por medio de conceptos tomados de los seres creados. Aunque suprimamos lo imperfecto, y elevemos hasta el infinito las perfecciones puras por la negación de toda limitación, no podemos menos de retener el sentido puramente formal de estas perfecciones, si no queremos caer en un total agnosticismo. El sentido de existencia, de pensa-

miento, de voluntad, etc., ha de verificarse también en Dios; más aún, en eso no pueden discrepar Dios y la criatura, si ha de sernos posible un conocimiento de Dios. La razón para atribuir a Dios estos predicados en sentido propio, la tomamos de la dependencia causal que todos los seres contingentes tienen de Dios. En último término, de Él tienen todo lo que son. Además, si en los seres contingentes se distinguen formalmente diversas perfecciones, y existe entre ellas una jerarquía determinada, eso se debe a Dios, como fundamento último. Luego si, hablando del hombre —ontológicamente considerado—, decimos que primero ha de *ser*, antes que *piense* y *quiera*, lo mismo habrá que decir de Dios. Si en la criatura distinguimos entre esencia y existencia, y establecemos su mutua relación, como antes hicimos; hay que retener el sentido *propio* de esencia y existencia y de su mutua relación, aun cuando apliquemos a Dios estos conceptos. Pues, de lo contrario, estos términos perderían respecto de Dios su sentido propio, y, por ende, el conocimiento de Dios sería imposible. Entonces se negaría consecuentemente la dependencia causal que los seres contingentes tienen de Dios, pues en ella estriba también el fundamento para la relación mutua entre esencia y existencia. En esto mismo nos apoyamos cuando en la analogía nos remontamos hasta el ente (*ens*), el ser (*entitas*) y la existencia (*existentia*).

No tiene valor la objeción de que nuestra doctrina se justifica por la *via ascensus* desde las criaturas hasta Dios, pero que después, por la *via descensus*, contemplando a las criaturas desde el punto de vista de Dios, tiene que virar hacia la concepción tomista; de suerte que esta última es la que simplemente está justificada. Para eso sería necesario que en la meta de la *via ascensus* tuviéramos una intuición de Dios, la cual nos proporcionara nuevos conceptos, por medio de los cuales corrigiéramos esencialmente los conceptos tomados de las criaturas. Ahora bien: no poseemos de hecho tal intuición; su mismo concepto sería, además, contradictorio. Pues la corrección recaería sobre el sentido propio y estricto de esencia y existencia y sobre su mutua relación esencial, lo cual tendría por consecuencia necesaria que Dios no es el fundamento último de la esencia y la existencia, ni de su mutua relación esencial en las criaturas. De donde resulta que Dios no sería el creador de los seres contingentes; ¡eso nos iba a enseñar una intuición de Dios! Pero si tal intuición no existe, nuestra teoría de los dos caminos—*vía ascensus* y *descensus*—conserva toda su validez.

Hay, pues, que afirmar que los tres elementos señalados en el *ens*: sujeto, ser y existencia, según su sentido formal, convienen *intrínsecamente—per denominationem* o *atributionem intrinsecam—*, tanto a Dios como a las criaturas. Es evidente, además, la primacía del ser sobre la existencia, y, por lo mismo, la primacía del *ens* como ente sobre el *ens* como existente. De donde se sigue igualmente cierta primacía de la analogía del ente sobre la analogía del existente. La segunda analogía tiene su raíz en la primera, como veremos al reflexionar sobre la esencia metafísica de Dios. En la misma analogía, en la relación de sujeto y forma, no existe más que esta diferencia: en un caso, el ser es la «forma»; en el otro, lo es la existencia.

La desigualdad entre Dios y la criatura, como dijimos antes, no se manifiesta en el sentido formal de sujeto y forma. De lo contrario, no podríamos predicar de Dios en sentido propio el *ens*, ni siquiera el ser *(entitas)*, que sería caer en un completo agnosticismo. La desigualdad se manifiesta en la índole de la *relación* entre sujeto y forma, pues el *ens* de la criatura lo definimos como *id, cuius actus est esse (entitas)*. Aquí concebimos el ser *(entitas)* no como subsistente, sino como acto de un sujeto. Lo mismo se diga de la existencia *(existentia)*. En el caso de Dios, empleamos las mismas palabras para definir al *ens*, pues hemos de representarnos a Dios con los conceptos tomados de las criaturas. Pero *corregimos* la *relación* entre sujeto y forma; no el sentido formal de los términos considerados en absoluto. La forma en Dios, el ser o la existencia, no es acto de un sujeto, sino forma y sujeto al mismo tiempo, es decir, forma (acto) subsistente. De ahí la desigualdad insuperable entre Dios y la criatura, y lo imposible que es representarlos y definirlos a los dos por medio de un concepto perfectamente uno. Y esto no sólo cuando se trata del concepto del *ens*, sino en toda determinación concreta. La diferencia en este caso no se mostrará tampoco en el sentido formal de justicia, sabiduría, etc. De lo contrario, volveríamos a caer en un total agnosticismo, y tendríamos que negar consecuentemente la dependencia causal que todo ente contingente tiene de Dios. La desigual se manifiesta en la relación de sujeto y forma, puesto que toda perfección divina hay que concebirla esencialmente como forma subsistente, mientras que toda perfección creada es la determinación de un sujeto, al menos conceptualmente distinto.

La analogía de proporcionalidad se comprende mucho mejor encuadrada en la concepción que antes desarrollamos de la esencia

y la existencia, concepción que se extiende lógicamente hasta el concepto del ente; se comprende, digo, mucho mejor que dentro del edificio tomista. Pues la explicación que damos nosotros permite hablar con toda propiedad, aun tratándose de Dios, de esencia y existencia, de sujeto y forma; lo cual no ocurre de la misma manera en el tomismo. En la índole propia de la relación entre sujeto y forma se manifiesta la estructura esencial más íntima de Dios y de la criatura, fundamento de todos los atributos esenciales de ambos. La distinción de sujeto y forma es más radical que la de esencia y existencia, pues también la esencia puede considerarse como forma de su sujeto.

La esencia propia de Dios está en que Dios es el ser subsistente. Dios, como ser subsistente, es constituído primariamente como Dios, y discernido radicalísimamente de todo lo que no es Dios. Esta misma es la fuente de todos los atributos que convienen a solo Dios. Hay que notar que no nos apartamos de la concepción tomista del *esse subsistens* en los *atributos* que predicamos de Dios por razón del mismo. Lo que decimos es que todos estos atributos no convienen a Dios por ser la existencia *(existentia)* subsistente. Aquello primero tendría sentido, supuesta la concepción tomista del *esse*; pero no lo tiene dentro de nuestra doctrina, que disocia rigurosamente el ser y la existencia. En el tomismo no sucede así. Concibe la existencia—no podría usar mejor la expresión existencia o *existentia*—como el *esse*, que reúne, según nuestra terminología, el ser y la existencia. No se trata, pues, de dos tesis opuestas contradictoriamente, sino de dos últimos conceptos, con los cuales va lógicamente unida una explicación respectivamente diversa. El tomismo con su *ipsum esse* afirma substancialmente lo mismo que nosotros. Sólo que en la esencia de Dios incluye *expresamente* la realidad efectiva, igual que aquellos otros, que ponen la esencia de Dios en que Dios es *ens - a se*. Los dos componentes, ser *(ens)* y existencia *(a se)* los reducen a una unidad. Nosotros siempre tuvimos buen cuidado de distinguirlos, y, por tanto, hemos de inquirir lógicamente si esa distinción es también capital para determinar la esencia metafísica de Dios, por lo menos mientras queramos desarrollar pura y lógicamente nuestra concepción. Y de eso tratamos (47).

(47) En los párrafos siguientes presentaremos, de un modo sobre todo asertorio, nuestra concepción de la esencia y de los atributos de Dios. Probar detenidamente cada uno de los asertos nos llevaría muy lejos. Podemos prescindir de los argumentos, pues substancialmente coinciden con los mismos de la doctrina tomista.

El ser expresa lo contrario de la simple nada, del *nihilum metaphysicum*. Como ser *subsistente*, comprende en sí *objetivamente* la total contraposición a la nada absoluta, y, por cierto, sin ninguna composición. Así que el ser subsistente abarca en su *comprehensión* todo aquello a que el ser abstracto se extiende en su *extensión*. Ahora bien, como fuera de esa extensión no puede darse absolutamente nada, de igual modo no puede haber absolutamente ninguna perfección que el ser subsistente como tal no la contenga. Por lo cual, es *simpliciter* infinitamente perfecto.

De donde se sigue que el ser subsistente como tal comprende en sí *implicite* cualquier perfección pura *determinada*, y, por cierto, en grado *infinito*. Luego si la sabiduría, la justicia, el pensar, el querer, etc., como tales, son perfecciones, entonces convienen necesariamente al ser subsistente como tal, y, por cierto, en pura actualidad. Este mismo raciocinio puede hacerse extensivo a los atributos de Dios. Si la simplicidad, unicidad, eternidad, inconmensurabilidad, etc., son, como tales, perfecciones puras, entonces convienen, por necesidad absoluta, al ser subsistente como tal, puesto que están contenidas en él *implicite*. Este raciocinio se emplea sobre todo para probar la infinitud de todas las perfecciones puras.

Ahora bien: en la esencia divina como ser subsistente se contendrá también *implicite* la *existencia*. La existencia no queda fuera de la extensión del ser abstracto—de lo contrario sería simple nada—, y, por tanto, ha de incluirse *formaliter - implicite* en el ser subsistente como tal. No guarda bajo este respecto ninguna diferencia con las perfecciones puras y determinadas del ser. Estas perfecciones, como tales, no hay que considerarlas como la esencia física, la cual expresa la plenitud de todas las perfecciones, sin precisar cuál tenga la preeminencia y pueda ser considerada como la raíz de todas las demás. De suerte que la existencia no pertenece *expresamente* a la esencia metafísica de Dios, pues se incluye *implicite* en el ser subsistente como tal, igual que sus determinadas perfecciones ontológicas. La diferencia está en que la existencia no es perfección quidditativa, como, por ejemplo, la sabiduría, la justicia, etc.; la existencia expresa tan sólo la realidad efectiva del esente. Ahora bien, este esente, en cuanto ser subsistente, es de tal índole que incluye en sí *formaliter-implicite* la realidad efectiva. Luego el ser subsistente como esencia metafísica de Dios es la fuente primaria de la existencia y de las perfecciones ontológicas determinadas; por lo cual comprende-

mos que es posible considerar la esencia de Dios como *razón* de su existencia. No es una razón dinámico-*causal (causa sui)*, sino dinámico-*formal*. Es razón *dinámica*, pues responde a la pregunta formulada en sentido *dinámico* de *si Dios* existe. Es razón *formal* pues la esencia de Dios no responde a esta pregunta como causa, sino con la *noción* de ser subsistente. Hay diferencia, por tanto, entre esta concepción y la concepción tomista del *ipsum esse* y aquella otra que repone la esencia metafísica de Dios en que Dios es *ens a se*. En estos dos casos la existencia está incluída *expresamente* en la definición de la esencia metafísica de Dios, lo cual no sucede en nuestra explicación. Pues en caso contrario, con la misma razón tendríamos que dar cabida expresa a todas las perfecciones ontológicas determinadas, y entonces ya no tendríamos la esencia *metafísica*, sino la llamada esencia física de Dios. La esencia metafísica sólo contiene *formaliter-implicite* a la existencia y a las perfecciones ontológicas.

Y ahora vemos que Dios, precisamente por ser el ser subsistente, es absolutamente *infinito*. Parece que en el fondo no hay diferencia entre la explicación presentada y la infinitud radical de los escotistas. En esta infinitud radica la infinitud *formal* como atributo especial y como determinación de todas las perfecciones. Lo mismo se puede afirmar del ser subsistente como tal. Este es, como tal *implicite*, la totalidad del ser, y carece, *por tanto*, de cualquier *limitación* en el ser, es decir, que es formalmente infinito. El ser subsistente como tal, contiene, además, *implicite*, cualquier perfección determinada en toda su *totalidad*, y, por tanto, con exclusión de cualquier limitación, es decir, como ser formalmente infinito.

Ahora bien: como Dios es el ser subsistente, existirá con necesidad absoluta, será un *ens a se*. De suerte que no podemos considerar la aseidad, tomada en su sentido formal, como el constitutivo esencial de Dios; la aseidad más bien se *deduce* de la esencia metafísica de Dios. Esta idea la tienen también en cuenta los que ponen la esencia metafísica de Dios no tanto en la aseidad como tal, cuanto en que Dios es *ens a se*, y, por ende, la plenitud del ser (48).

(48) Cfr. J. KLEUTGEN, *De ipso Deo*, Ratisbonae, 1881, 131: *Licet enim is, cui natura est esse, necessario sit ipsum Esse, nomen tamen entis a se proxime et per se non indicat, nisi Deum propria virtute esse: cum tanquam fundamentum et radix omnium perfectionum concipiatur potius illa plenitudo essentiae, qua totum Esse comprehendit. Quare aseitas eatenus tantum dici potest ipsa essentia Dei, quatenus cum hac notione proxime coniuncta et cognata est notio ipsius Esse subsistentis.*

De todo esto se desprenden también unas conclusiones paralelas respecto de la *criatura*. Como la criatura no es el ser subsistente, no será absolutamente infinita, no existirá necesariamente. No es otra la razón última de todos los atributos que convienen a la criatura como tal—la mutabilidad, la composición, la multiplicidad de seres contingentes, etc.—, ni es otro el fundamento de la dependencia ontológica que liga a todo existente contingente con el ser subsistente en cuanto a su aparición y su perseveración en la existencia.

La criatura, según los tomistas, es un *esse participatum, receptum*, en cuanto que la esencia recibe como potencia el *acto entitativo*, y lo limita según la medida de su capacidad receptiva. Participa, pues, del *ser*, lo mismo que por la recepción del acto sabiduría participa de la sabiduría. En nuestra concepción, el *esse participatum* no tiene formalmente otro sentido sino que *todo* el ente—sujeto y forma, que son realmente idénticos—proceden de Dios. En el *esse participatum* no es que Dios dé algo a algo—el acto entitativo a la potencia—, sino que Dios lo pone simplemente todo: potencia y acto, el *ente*. Después a éste se le pueden comunicar otras determinaciones. Así, pues, la *participatio* será esencialmente distinta, según se trate del simple *esse* o solamente del *esse tale*. Los mismos tomistas tienen que desembocar en nuestra explicación, si no quieren defender una potencia independiente de Dios. Según eso, proponen la cuestión de este modo: la mente divina, al conocer la esencia divina, la «desdobla» en una inmensa profusión de ideas, de la cual escoge Dios libremente un determinado número y las realiza, es decir, crea los seres correspondientes a esas ideas.

Y ahora comprendemos mejor la relación mutua entre la *analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad*. No son dos analogías distintas, sino dos aspectos de una analogía total. La siguiente consideración lo evidenciará.

La analogía de atribución *intrínseca* insiste en que el ser conviene *intrínsecamente* a los dos términos, a Dios y a la criatura. Este elemento, esencial para superar al agnosticismo, no resalta en la analogía de proporcionalidad. Esta podría darse entre *dos* magnitudes desconocidas, por ejemplo: a : b como x : y. Tanto la noción de ser como la noción de ente, *esse* y *ens*, han de convenir intrínsecamente. La *attributio intrinseca*, como tal, prescinde del *modo* con que esos conceptos convengan a Dios y a la criatura, de si convienen de igual o de distinta forma, unívoca o

análogamente. En el puro concepto del *ser* como tal *(esse)* no vemos desigualdad, en tanto atendemos solamente a su comprehensión. No así en la noción del ente *(ens)*, el cual, como contenido concreto que es, comprende sujeto y forma. Y en esta relación de sujeto y forma sí puede reinar desigualdad según hayamos de concebir la forma como *forma subsistens* o no. Esta alternativa se da necesariamente; de suerte que tenemos dos clases de ente, que en su definición esencial excluyen una perfecta semejanza; se dan dos términos—sujeto y forma—, y, por ende, una relación entre ambos, conveniente intrínsecamente a Dios y a la criatura, pero esta relación no es *igual*. En un caso tenemos una *forma subsistens—esse subsistens—*, y, en el otro, no. Por consiguiente, en la definición esencial del ente *(ens)*, aparte de la unidad, se expresa necesariamente una diversidad por la cual se distinguen el necesario y el contingente como tal. He ahí expresada la analogía *metafísica* del ente y la trascendencia de Dios sobre todo ser contingente.

Los defensores de la analogía de atribución intrínseca se fijan en que el concepto del ente se verifica primariamente en Dios como ente necesario y *a se*; en cambio, en las criaturas se verifica secundariamente y con *dependencia* de Dios. Y en esto consiste la *analogía*. Con todo, esta explicación puede completarse. Prescindiendo de que en ella se habla más bien del *existente* que del simple *ente*, añadiremos que en la desigualdad de las relaciones entre sujeto y forma se halla la fuente de la *aseitas* o *abaleitas*. El ser subsistente como tal es simplemente infinito, absolutamente necesario, *ens a se*; en cambio, todo lo que no es el ser subsistente, es, como tal, finito, contingente, *ens ab alio*. Considerado su ser y considerada su existencia, no es más que un ente *por (ab)* el ser subsistente. Las esencias únicamente son posibles como representaciones del ser divino infinito, formadas por el entendimiento divino. Estas esencias son al mismo tiempo las ideas ejemplares de los seres que Dios crea libremente. La razón última de que todo ente y existente no-divino guarde esta relación con Dios, se funda en la esencia del ser infinito subsistente, que, como tal, exige absolutamente que todo ser y toda existencia fuera de él sólo pueda ser por él, no en el sentido de una emanación, sino del modo indicado en la doctrina escolástica acerca de la relación de las esencias y las posibilidades con la esencia divina y con la doctrina de la creación. De suerte que la esencia del ser subsistente como tal es la raíz de la total *abaleitas* de todo

ente no-divino, y, por ende, la analogía de atribución tiene su raíz última en la analogía de proporcionalidad. Ambas clases de analogía no son contrarias, sino que se complementan mutuamente y forman un todo armónico.

La distinción conceptual entre sujeto y forma, y, por ende, entre esencia y existencia, constituye el fundamento suficiente de las *pruebas de la existencia* de *Dios*. La *contingencia* descansa precisamente sobre esta distinción, y, todo contingente en cuanto tal, exige una razón dinámica suficiente del ser y de la finalidad de su ser, razón que no es otra sino la causa eficiente y la causa final. Y de nuevo nos hallamos ante el problema epistemológico de si es suficiente una distinción conceptual adecuada para la pura *contingencia* de una síntesis. Entonces, semejante distinción conceptual—por ejemplo, entre «originarse» y «tener causa»—nos sitúa también ante el problema central de la metafísica, a saber: si en determinados casos podemos hallarnos con una síntesis *necesaria*, en qué condiciones se da tal síntesis y cómo puede ser conocida. Estas ideas son las que han motivado las modernas discusiones acerca del principio de causalidad. Con esto los partidarios de la escolástica se han planteado el problema acerca de la posibilidad de la Metafísica en una forma substancialmente idéntica a la de Kant, aunque le den una solución diametralmente distinta a la de él (49).

El ser subsistente como tal está por encima de todo *género* y *especie*. Incluye en sí toda perfección pura. El ser subsistente es tan rico en comprehensión cuanto el ser abstracto lo es en extensión. El ser subsistente, como explica la teología natural, contiene las perfecciones sin mezcla de imperfección y sin composición. Y esto se demuestra porque el ser subsistente, como tal, contiene en sí, *formaliter-implicite*, toda perfección pura, lo cual excluye cualquier composición. Para que ésta tuviera lugar, sería necesario que los componentes no se incluyeran *implicite* mutuamente. El género y la diferencia específica exigen una distinción conceptual adecuada. Y ésta no se verifica sino entre *determinadas* perfecciones, en cuanto no son representadas como subsistentes. Estas perfecciones, determinadas en su variedad específica: gradual y numérica, representan imitaciones limitadas en sí mismas de la infinita perfección ontológica de Dios, perfección que, por

---

(49) Cfr. L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 150-159; *Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik*: Z kath Th, 54 (1930), 493-517.

decirlo así, se desdobla en ellas. Son la infinitud de ideas de la mente divina, en las cuales el ser divino simple, infinito, se «refracta», como quien dice. La mente divina toma el contenido de esas ideas *(secundum id quod)* de la esencia divina; la forma y limitación de las mismas *(modus quo)* no la encuentra como tal, sino que la crea, pues la esencia divina no es un conjunto de posibilidades y esencias formales. Eso repugnaría a su simplicidad. La distinción no se halla *actu* en la esencia divina, sino que es puesta por la mente divina, no arbitrariamente por cierto, sino tomando como «norma» la esencia divina. Vemos una analogía de esto en el modo que tiene la mente creada de formarse los conceptos y de abstraer: la mente creada toma de las cosas el contenido de sus conceptos *(id quod)*; y la forma abstracta *(modus quo)* la pone ella misma. También la mente creada es capaz de distinguir lo que no es *actu* distinto en los objetos; en ella se «refracta» y se «desdobla» el ser físico simple en una riquísima variedad de matices. Las ideas para la mente divina son *ejemplares* de lo que ella crea con libre elección; de un modo semejante el artista humano crea, conforme a sus ideas, ejemplares. El ser expresión de una idea divina es algo esencial a todo ser creado, aunque sea material. En los seres espirituales se extiende esto mismo al ser ético que *han* de representar. Esta conformidad con la idea divina se considera frecuentemente como la verdad ontológica de las cosas. Pero propiamente lo que hace esa conformidad es determinar el *ser* de las cosas; después, de ahí colegimos la afinidad intrínseca del ser con la mente, la cognoscibilidad de todo ser. En estas páginas no podemos entretenernos más en este interesante problema de la metafísica y de la epistemología.

Otra diferencia, no obstante, se nos ofrece entre el concepto tomista del *acto puro* y el expuesto por nosotros. Según el tomismo, acto puro es el que no está recibido en una potencia realmente distinta. De lo cual concluye—según nuestra doctrina no sería legítima la consecuencia—que semejante acto puro es infinito en su especie. Y, por tanto, el acto entitativo puro es simplemente infinito y excluye absolutamente toda potencialidad.

Según nuestra explicación, el acto puro excluye la distinción *conceptual* entre forma y sujeto, o bien entre acto y potencia. Semejante acto excluye absolutamente el poder ser representado como determinación de un sujeto. Es formalmente acto subsistente. Con lo cual el acto puro excluye de un modo también absoluto y formal cualquier determinabilidad o potencialidad, aunque no

se trate sino de una composición *conceptual*. La razón es fácil de comprender. Pues si hay que concebir *conceptualmente* a un acto o una forma como subsistente, dicha forma excluirá también conceptualmente la indiferencia para ser representada como determinación de éste o de aquel sujeto. Ahora bien: esto sólo es concebible cuando el acto subsistente como tal excluye *absolutamente* cualquier indiferencia y determinabilidad. De suerte que el acto subsistente como tal es actualidad pura y absolutamente incompatible con cualquier potencialidad, sea de cualquier clase que sea. Y esto supuesto, pueden ya demostrarse los atributos de Dios. La mutabilidad, la multiplicabilidad, la composición, la finitud, etcétera, suponen indispensablemente potencialidad, y quedan, por ende, excluídas absolutamente de Dios, que es acto puro. De ordinario, será más ventajoso en todas estas consideraciones (que no podemos detenernos a desarrollar) proceder por vía indirecta. Se establece problemáticamente la hipótesis contraria, por ejemplo, que Dios es finito, mutable, etc., y se inquiere después si esta hipótesis es compatible con la pura actualidad. Si no lo es, entonces Dios, como actualidad pura, será por necesidad infinito, inmutable, etc. Se pueden hacer las mismas reflexiones, aunque se sustituya la actualidad por la necesidad en orden a la existencia. La necesidad en orden a la existencia nos transporta, después de todo, a la pura actualidad de Dios en el sentido indicado. Pues Dios únicamente puede ser existente necesario *(ens necessarium)* porque primariamente está enteramente determinado en el aspecto quidditativo de un modo también absolutamente necesario y formal. Pues sólo lo que está enteramente determinado en su quiddidad es apto para existir. De suerte, que sería un absurdo admitir que Dios existe necesariamente, sin representarle *prius* necesariamente como enteramente determinado. A Dios, pues, no sólo le corresponde la existencia, sino, en primer lugar, le corresponde formalmente cualquier determinación quidditativa, y, por ende, excluye absolutamente cualquier determinabilidad o potencialidad, lo mismo que excluye absolutamente el que alguna vez pueda no existir: el *ens necessarium* como tal, bajo cualquier aspecto, es necesariamente *actus purus*.

Pasando al campo *teológico*, no encontramos dificultad ninguna en que la naturaleza humana de Cristo, según la concepción del ente por nosotros defendida, tenga su *propia* existencia. Más aún: la hipótesis contraria sería enteramente absurda desde nuestro punto de vista, mientras que dicha hipótesis se deduce necesaria-

mente del concepto tomista del ser. Por consiguiente, también aquí se trata de dos conceptos últimos. La naturaleza humana de Cristo no es constituída de ningún modo como *suppositum* por la propia existencia, ya que la existencia, según nosotros, no expresa sino la «realidad efectiva», antítesis de la «pura posibilidad». Y esta efectividad en nada cambia la esencia de lo que es efectivo. El *suppositum* es el «sujeto» de la existencia y de la naturaleza. No es necesario para explicar el dogma de la encarnación el que la subsistencia sea un *modus substantialis realmente* distinto de la naturaleza. Para la explicación del dogma es suficiente una distinción conceptual perfecta entre sujeto (= *suppositum)* y forma esencial metafísica. Podemos prescindir aquí de si la subsistencia, efectivamente, es un *modus* real semejante.

Y para terminar, señalemos otra diferencia en la concepción de la *metafísica* y del *objeto del conocimiento,* diferencia que proviene del modo diverso de concebir el ser.

Si la metafísica versa sobre el ente como tal, es claro que ese ente, según la concepción tomista del ser, será el ente real. «El problema fundamental de la metafísica es el problema del ser. El que quiera reducir a *uno* todos los problemas que pueden tratarse y han de tratarse en una metafísica profunda, se encuentra últimamente con el problema del ser. El ente (*ens*), del cual se trata en dicho problema, es el ser *real.* Veremos claramente al discutir el problema del ser, que es el ser *real* el que constituye el problema de la metafísica, y no tal vez el ser ideal, o el ser posible, o el ser puramente de razón *(ens rationis)*, y mucho menos el ser imaginario. De donde concluiremos que el ser *real* fundamenta todas las otras clases y acepciones del ser en los contenidos y objetos de nuestros conocimientos. De suerte que el problema fundamental de la metafísica es el problema del ser real» (50).

Dice, además, un axioma universal que un ente en tanto es cognoscible en cuanto es *actu.* Y es muy obvio interpretar ese *actu esse* en el sentido de ser *real.*

Conforme al concepto del ser que expusimos nosotros, la cuestión varía de aspecto. Distinguimos expresamente dos sentidos que puede tener el *esse* y por ende el *ens*: el «ser» y la «existencia», o bien el «ente» y el «existente». Hemos reconocido, además, cierta primacía del ser sobre la «existencia». Pues bien, todo esto hay

---

(50) Cfr. A. Rohner *Das Grundproblem der Metaphysik*: Philosophia perennis (Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag), Regensburg, 1930, II, 1.075.

que aplicarlo también al *ens*, en cuanto constituye el objeto de la metafísica. La metafísica se ocupa del *ens* entendido en sus *dos* sentidos. El problema acerca del objeto y de la esencia de la metafísica exigiría, sin duda, un estudio detenido. En esta obra tenemos que limitarnos a hacer algunas indicaciones que se deduzcan del concepto del ser que hemos expuesto.

En este punto será también de gran trascendencia la distinción entre el punto de vista *formal* y el punto de vista *dinámico*, y la complementación mutua de ambos para obtener un conocimiento esencial completo (51).

Cuando oímos insistir en que el ser *real*, por contraposición al ser meramente posible y al de razón, constituye el objeto de la metafísica, hemos de remitirnos al doble sentido de la palabra real, del cual ya hablamos antes. La metafísica trata del ser real en el sentido *amplio* de la palabra, puesto que además del existente abarca también las esencias, aunque no el ser puramente ideal o lógico como tal.

El *ente* se divide en necesario y contingente. El primero es el ser subsistente, del cual depende plenamente todo contigente, según su ser y según su existencia. Y en esta frase se condensan todas las lecciones de la teología natural sobre la esencia y los atributos de Dios, sobre su existencia necesaria y su relación con todo ente que no sea Dios. Todo lo cual no puede separarse de la analogía del ente, del fundamento de todas las esencias y posibilidades en Dios; de donde vemos la conexión íntima que existe entre la «Ontología» y la «teología natural».

El análisis del ente nos conduce a las *leyes fundamentales* y universales *del ente*, enunciadas en los axiomas de acto y potencia que hemos de examinar. Estos, a su vez, guardan una relación íntima con el principio de contradicción y de razón, como primeros principios ontológicos que son. Y de nuevo nos remontamos a Dios como razón primaria y fin último de todo ente contingente. La estructura de acto y potencia en todo contingente nos explica su finitud, su multiplicidad, su unidad y su origen.

El ser subsistente, como tal, es también por necesidad *conocimiento* subsistente, el conocimiento ente y el ser cognoscente. Todas las esencias finitas son el desdoblamiento de este Ser divino en la mente divina. Dios crea todas las cosas conforme a estas ideas divinas. Y ahí se fundan últimamente la conveniencia y ase-

(51) Cfr. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 17-22, 221-224.

quibilidad de todo ente aun para la mente creada; la cual, de un modo especial, es un trasunto de la mente divina. El máximum de semejanza con ella lo alcanza en el conocimiento reflejo consciente, en el cual se identifican el ser y el conocer. *Omne ens est verum*: en esta frase se encierra la relación esencial que todo ser guarda con la mente, la relación esencial de las leyes del ser con las leyes del conocer, el núcleo verdadero de todo idealismo.

El ser divino es por su esencia ser conocido y cognoscente, y, además, es también por necesidad ser amante y amado. El ser subsistente es, al mismo tiempo, *valor* infinito; en la posesión perfecta y perdurable de ese valor consiste la infinita felicidad de Dios. El ser no sólo está en afinidad y relación esencial con el intelecto, sino también con el apetito: *omne ens est bonum.*

Un ente solo es conocido en cuanto es acto. Pero así como el ser tiene primacía sobre la existencia, así también el ser *algo* (la quiddidad) tiene cierta preeminencia sobre el *existir* o el ser *de hecho,* el conocimiento esencial sobre el conocimiento de los hechos, las verdades de razón sobre las verdades de hecho. Aunque nuestro conocimiento parte del singular, tiende siempre al conocimiento de las esencias y de las leyes universales.

Todo ente no-divino se divide, según su *subsistencia,* en ente substancial y accidental; según su *quiddidad,* en géneros y especies, los cuales, a su vez, se dividen en dos grandes grupos: el inorgánico y el viviente, y este último se subdivide en el puramente vegetativo y en el psíquico con sus tres subgrupos: sensitivo, sensitivo-espiritual y puramente espiritual. A este resultado nos lleva la investigación de las leyes propias de cada uno de estos grupos y el estudio de sus relaciones mutuas (naturaleza) y modos generales de ser (categorías).

Metódicamente nuestro conocimiento se efectúa, aun en la metafísica, por una continua síntesis de *a priori* y *a posteriori.* No sólo estamos ligados a la experiencia en la adquisición de nuestros conceptos más sencillos, sino que además no podemos prescindir de ella en el conocimiento esencial, ni mucho menos en la constatación de hechos y leyes que no se nos den inmediatamente. Y entre todos ésos tiene una importancia trascendental el principio de razón dinámica. No hay otro camino que nos remonte hacia Dios.

Se deduce, finalmente, de todo lo expuesto hasta ahora, que ni aun la misma *ética* puede construirse sin metafísica. Dios es la suprema causa eficiente y final de todo ente contingente. El no

puede crear nada sin que su misma infinita perfección ontológica sea el último fin de todo ser creado. Y así como Dios posee su perfección infinita en el conocimiento y amor perfectísimo, y por lo mismo es feliz, así también la posesión eterna de Dios, que conseguirá la criatura racional por el conocimiento y amor de Dios, es el fin de la creación divina. En esta posesión eterna consiste la felicidad de la criatura racional. Tal felicidad es, además, el fin próximo de las criaturas irracionales. A no ser por las criaturas racionales Dios no tendría ninguna razón final para crear las irracionales. Existen éstas con el fin de conducir hacia Dios a las criaturas racionales. Y si Dios sólo puede crear a la criatura racional con el fin antes mencionado, y por ende le designa necesariamente ese fin como la meta que ha de alcanzar, no es difícil percatarse de que estos pensamientos han de ser fundamentales para la ética. Pueden deducirse de ellos normas que tengan validez universal para toda criatura racional como tal. Además, al *hombre* como ser sensitivo-espiritual le corresponden particularmente otras muchas normas relativas a su personalidad individual y a su puesto en la sociedad.

Baste lo dicho para demostrar que nuestra concepción del ente abarca y resuelve en toda su plenitud el problema central de la metafísica. Creemos que dicho problema encuentra mejor solución en nuestro punto de vista que en el tomista, al cual no es inferior, desde luego, en sistemática consecuente.

CAPITULO X

Apreciación crítica de ambas concepciones.

Las bases para apreciar críticamente los dos modos de concebir la esencia y la existencia y la relación mutua entre ambas están ya contenidas en los estudios precedentes. Aquí presentaremos brevemente algunos puntos de vista generales y trataremos de reducir a sus últimos presupuestos algunos argumentos tomistas en favor de la distinción real entre esencia y existencia.

§ 1. *Algunos puntos de vista generales.*

Hicimos notar expresamente en el capitulo anterior que en este problema no se presentan dos opiniones contrarias, de las cuales la una niegue precisamente lo que la otra afirma. Se trata más

bien de una diferenciación radical en las *primeras* bases, diferenciación con la cual va unida lógicamente la distinción real entre esencia y existencia. Estas primeras «alternativas» son, ante todo, la concepción de la existencia como acto, la potencia subjetiva real y el axioma de la limitación del acto por la misma.

Si examinamos la *justificación* de cada una de las dos concepciones, a mi parecer la explicación dada por Suárez merece decididamente la preferencia. Es la *más natural* y, por tanto, la primera *in possesione*; habría que *demostrar* que la hipótesis contraria—sobre todo la misteriosa potencia real-subjetiva—es un postulado necesariamente exigido.

Aparte de eso, parece que en la sentencia tomista se traslada injustificadamente una relación del orden de la *esencia (ordinis essentiae)* al orden del *ser (ordo entis)*. Dentro de la escolástica no se discute la composición real de acto y potencia en el orden de la esencia, como ocurre, por ejemplo, en el hombre, que es un compuesto real de cuerpo y alma, pero con tal de que al cuerpo, por su parte, se le conceda existencia propia. Según la doctrina tomista, la materia prima, que constituye la parte potencial, no tiene existencia propia. Pero *esta* concepción es precisamente la que se discute, y depende de la solución que se dé al problema de si puede darse una composición real de acto y potencia, no sólo *in ordine essentiae,* sino también *in ordine entis.* En tanto no se resuelva este problema, hay que conceder a la parte material existencia propia. Ahora bien: que un existente, *como tal,* esté compuesto de dos principios reales, de los cuales el uno es pura potencia y el otro—la existencia—es el acto, eso parece que no puede imaginarse con la fantasía ni concebirse con el entendimiento. Pues esa pura potencia, por ser real, no estaría ya en la esfera de las puras posibilidades, sino en la realidad, aunque no como existente. Ya no sabemos qué sentido atribuir a la realidad y a la existencia. Así que, considerado todo esto, preferimos admitir solamente un *principium quo entis* en el orden de la esencia, y no en el orden del ser.

Trasladar del orden de la esencia al orden del ser una composición de principios reales es un paso que nos parece no está del todo justificado, como lo demostrará más en particular el examen crítico de los argumentos tomistas. Y si, además, tenemos ante la vista las objeciones presentadas antes contra el principio de la limitación del acto por la potencia subjetiva real y contra la concepción tomista del *esse,* no sería irracional juzgar que una

aplicación incierta de un principio incierto a un objeto incierto no se puede considerar como el fundamento de toda la filosofía. El que pueda ponerse en contacto con nuestras objeciones, se verá sin duda forzado internamente a disentir de la opinión tomista, ya que los fundamentos que sustentan el edificio de nuestra filosofía tienen que ser sólidos.

De suerte que, aun desde el punto de vista puramente *metódico*, hay que dar la preferencia a la tesis de la distinción conceptual entre esencia y existencia. Esta distinción—entendida en un sentido puramente *afirmativo*—se da de todos modos, y ambas partes la admiten. Es, además, perfectamente suficiente, como probamos en el capítulo anterior, para consolidar las importantes verdades metafísicas, propugnadas de igual forma por ambas partes. Lo cual no excluye la posibilidad de una distinción real, y nada afirma sobre la existencia o no existencia de hecho de tal distinción. Mas esto, de por sí, no merece el principal interés, al menos de todos aquellos que ven suficientemente salvaguardadas dichas tesis metafísicas por la distinción conceptual entre esencia y existencia. Lo que afirman los de este partido es lo siguiente: existe ciertamente una distinción conceptual, y esta distinción es perfectamente suficiente. Si esa distinción es *meramente* conceptual, o si, además, es real, es una cuestión secundaria para la existencia de la metafísica. De suerte que todo el *onus probandi* recae sobre el campo *tomista*, conforme al axioma: *entia non sunt multiplicanda, sine necessitate.* Al tomismo, pues, le incumbe probar que la distinción no puede ser *meramente* conceptual y que ha de ser real. En tanto no se presente esta prueba, sería un desacierto, aun metódicamente, hacer de una tesis incierta el fundamento de toda la metafísica. Nosotros opinamos que todavía no se ha presentado esta prueba. El estudio crítico de algunos argumentos tomistas reforzará esta afirmación. Creemos se puede decir en general que todos esos argumentos tomistas o cometen *petitio principii* o presuponen tácitamente el postulado epistemológico del *paralelismo* estricto entre el orden del conocimiento y el orden del ser; postulado que, por una parte, es bastante más que discutible, y, por otra, es rechazado por los mismos tomistas al hacer la refutación del escotismo.

§ 2. *Crítica de algunos razonamientos tomistas.*

El argumento principal está tomado del axioma de la limitación del acto (52). Si este axioma es verdadero, y la concepción de la existencia como acto en sentido estricto es razonable, entonces la distinción real entre esencia y existencia será una consecuencia lógica de estas premisas. El argumento dice simplemente: El acto entitativo que no está recibido en la esencia como en potencia, realmente distinta, es simplemente infinito. Luego en todos los seres finitos hay necesariamente una composición real de esencia y existencia. La relación real de potencia y acto que existe entre la esencia y la existencia constituye la «condición de posibilidad» de los seres finitos.

La respuesta a este argumento principal la dimos al examinar críticamente la concepción de la existencia como acto en sentido estricto; y también en la crítica de la validez del axioma de la limitación del acto por la potencia subjetiva real; y en las objeciones presentadas contra el traspaso injustificado de semejante composición desde el orden de la esencia al orden del ser.

Se puede señalar aún otra objeción *especial*. Cuando oímos que el acto entitativo es limitado por la recepción en la esencia como en potencia, podemos preguntar si no sucederá precisamente lo contrario. En ese caso, el argumento tomista vendría a tierra. Pues bien, parece que puede afirmarse con toda razón que el acto entitativo sólo puede ser recibido en una potencia real, por no ser formalmente infinito de por sí. De lo contrario, el acto entitativo excluiría absolutamente la recepción en una potencia. Y entonces la circunstancia de que el acto entitativo como tal no sea formalmente infinito, es la «condición de posibilidad» de su recepción en una potencia subjetiva real. Con eso dicha recepción pierde el carácter de ser la única explicación posible de la finitud de los seres, lo cual equivale al abandono formal de la tesis tomista. Así pues, el principio de la limitación del acto en general y del acto entitativo en particular, por la potencia subjetiva real, no es, ni inmediatamente, evidente en sí, ni puede ser evidenciado por reducción a los primeros principios de contradicción y de razón suficiente. Pues no hay contradicción en que un acto, considerado, no formal, sino materialmente, esté limitado por sí mismo,

(52) Cfr. HUGON, *Metaphysica*, 310.

por lo menos mientras no se defienda la «teoría de la proyección» en el problema de los universales. Además, se puede comprender suficientemente la finitud de las cosas sin poner como fundamento la opinión especial de los tomistas.

Veamos ahora con más detención si el anterior dilema—o *petitio principii* o paralelismo—se cumple en *cada una* de las pruebas tomistas. Tomaremos como objeto de nuestro examen los raciocinios más característicamente tomistas. Como ejemplo, puede servir una exposición compendiada de GARRIGOU-LAGRANGE, que él mismo presentó en el Congreso Tomista de Roma (53). El nervio del argumento lo constituye la limitación del acto por la potencia subjetiva. Aquí nos interesa el razonamiento que lo acompaña:

Haec autem capacitas, limitans actum, non est nihil, nec privatio, nec esse imperfectum, sed potentia realiter distincta ab esse, sicut lignum mutabile remanens sub figura statuae realiter ab illa distinguitur, sicut materia prima realiter distinguitur a forma substantiali, quam amittere potest. Etenim sicut materia, ante considerationem mentis nostrae, non est forma, sed ei opponitur ut perfectibile et perficiens, ut determinabile et determinans; ita essentia seu capacitas limitans esse non est suum esse, non continet esse in sua ratione formali (essentia plantae non continet esse ut praedicatum essentiale), nec ipsa est de ratione formali ipsius esse, nam esse potest esse alio modo limitatum aut etiam sine limitibus; imo essentia finita et esse opponuntur ad invicem sicut perfectibile et perficiens, determinabile et determinans, limitans et limitatum. Ergo realiter distinguuntur, ante considerationem mentis et supposita obiectivitate nostrae rationis, si haec propositio est vera: essentia huius plantae non est suum esse. Haec quidem distinctio realis percipi nequit a sensibus, nec ab imaginatione, sed intellectus ab illis differt prout intus legit (pág. 39).

Estudiemos detenidamente este argumento. En primer lugar, se presentan algunos ejemplos para caracterizar la naturaleza de la esencia como potencia realmente distinta. Por cierto que eso no es dar una prueba, pues lo que se trata de saber es *si* la esencia se relaciona con la existencia lo mismo que la materia prima con la forma substancial o la madera con la figura.

Si en estos ejemplos se encerrara una *prueba*, habría que demostrar, primero, como cierta, la composición de materia y forma en los cuerpos inorgánicos, y, después, justificar expresamente el paso del orden de la esencia al orden del ser. La separabilidad no mutua, cual se da entre la «madera» y su «forma de estatua» no es una señal infalible de distinción real.

El parangón entre materia-forma y esencia-existencia va más allá todavía. Se nos dice claramente que se trata de una distinción *real* en el sentido de «independiente del pensamiento»—*ante*

(53) *Acta primi Congressus thomistici internationalis*, 37 ss.

considerationem mentis nostrae—. Así, pues, como la materia, con anterioridad e independencia del conocimiento, no es la forma, sino que guarda con ella la relación de lo perfectible y determinable (potencia) a lo perfeccionador y determinante (acto), así también la esencia guarda una relación semejante con la existencia. Por consiguiente, la esencia *ante considerationem mentis nostrae* no es la existencia, sino que ambas se contraponen como potencia y acto. Ahora bien, ésta es precisamente la *tesis* que se *discute*, y que habría primero que *demostrar*. Pues muy bien puede suceder que esa relación de potencia y acto que media entre la esencia y la existencia exista tan sólo dependientemente del conocimiento, como afirma la opinión contraria. Por consiguiente, si el texto examinado quiere ser una *prueba* de la tesis tomista, comete abiertamente *petitio principii*.

Con todo, en la exposición del autor puede señalarse una prueba: *essentia... non continet esse in sua ratione formali (essentia plantae non continet esse ut praedicatum essentiale), nec ipsa est de ratione formali ipsius esse, nam esse potest esse alio modo limitatum aut etiam sine limitibus.*

Pues bien, aquí se manifiesta un doble sentido que puede tener la palabra *essentia*, y sobre el cual hace mucho que SUÁREZ llamó la atención (54). La esencia, por un lado, puede considerarse como se halla verificada en el *objeto*, y, por otro, como *definición esencial conceptual* del objeto, la cual comprende en sí todos aquellos elementos que se expresan en la *definición esencial*. En este último caso, tenemos un concepto, que se halla verificado en el objeto según *id quod*, es decir, que tiene su correlativo en el objeto. Pues bien: entendiendo por *ratio formalis* la *definición esencial conceptual*, es indiscutible que dicha definición esencial de todos los seres que existen contingentemente no contiene la existencia, y viceversa. Por eso entre la esencia y la existencia se da una distinción *conceptual* adecuada. Y, partiendo del paralelismo, se infiere también de ahí una distinción real adecuada de esencia y existencia en el objeto. En cambio, si no presuponemos el paralelismo, lo que intencionalmente es adecuadamente distinto—como en el caso presente la esencia y la existencia—, puede ser en el objeto realmente idéntico. De suerte que la distinción adecuada entre esencia y existencia, si no se presupone el paralelismo, no demuestra que exista entre las mismas una distinción *ex natura rei*.

(54) *Disp. Met.*, 5, s. 2, n. 32.

Ahora bien, al tomismo le concedemos solamente la distinción *conceptual* adecuada entre esencia y existencia; y que él nos pruebe la distinción real. Esta prueba, por tanto, presupone necesaria, aunque tácitamente, el paralelismo epistemológico.

Ahora bien, si la afirmación de que la esencia no es la existencia, hay que entenderla de la esencia como se halla verificada en el *objeto*, afirmamos simplemente lo mismo que se *discute*, y *probamos* la distinción real con una rotunda *petitio principii*. De modo que en esta exposición de Garrigou-Lagrange se confirma nuestro anterior dilema: o se comete *petitio principii* o se presupone tácitamente el paralelismo.

La advertencia adjunta no cambia nada (55), pues en ella no se dice sino que la esencia y la existencia son *conceptus objetive irreductibiles*. De lo cual se sigue únicamente que la existencia no es ningún predicado esencial, como por ejemplo, la racionalidad, cosa que todo el mundo confiesa. Y por eso no hemos de incluir nunca la existencia en la definición *esencial* de un ser contingente, mientras sólo lo consideremos y definamos por su aspecto esencial. Lo contrario ocurre en el ente necesario. La necesidad absoluta de existencia se da solamente donde la existencia pertenece a la definición esencial conceptual de un objeto. Pero aun en este caso, la existencia obtiene siempre un lugar especial, por no ser un predicado esencial coordinado con los demás. Tratándose, pues, de la criatura—mientras no se juzgue necesaria una distinción real para salvar la contingencia, que es precisamente lo que se discute—, se puede afirmar, sin perjuicio de la contingencia, que la esencia *es* su existencia en sentido de identidad *real*. Lo dicho se refiere a la esencia en cuanto verificada en el *objeto*, y deja completamente intacta la distinción *formal* entre esencia y existencia—mientras no se presuponga el paralelismo—. De la esencia en cuanto verificada en el objeto, podemos decir también que no puede ser comprendida adecuadamente sin concebirla como existente. Dicho con otras palabras: si quiero representarme adecuadamente todo lo que es esta esencia en identidad real, encuentro en ella la existencia. Lo cual no excluye—por lo menos mientras no se presuponga el paralelismo—el considerar solamente bajo su as-

(55) *Nec essentia et esse se habent ad invicem ut genus et differentia specifica, quae constituunt unam eamdem essentiam, unico conceptu expressam, ut animalitas et rationalitas humanitatem constituunt. Essentia et esse sunt e contrario conceptus obiective irreductibiles inter se et ad unum tertium, nam in quolibet ente creato esse est praedicatum non essentiale sed contingens.*

pecto esencial a esa esencia tal como se halla en el objeto, y entonces la existencia no entrará en la comprehensión de ese concepto esencial, como tampoco entrará la individualidad, que en el objeto no es tampoco realmente distinta de la esencia (56).

Dice Garrigou-Lagrange, siguiendo el paralelo con la materia y la forma: *imo essentia finita et esse oponuntur ad invicem sicut perfectibile et perficiens, determinabile et determinans, limitans et limitatum.* Ahora bien: si esto se afirma de la esencia y existencia en el *objeto*, es una simple afirmación de lo mismo que se discuta, y que, por tanto, habría que probar. Pero si se refiere a la esencia en cuanto definición esencial conceptual en su relación con la existencia, de ahí sólo puede deducirse una distinción real de ambas *a parte rei*, en virtud del paralelismo.

Lo mismo se diga de la consecuencia que saca: *Ergo realiter distinguuntur ante considerationis mentis et supposita objectivitate nostrae rationis, si haec propositio est vera: essentia huius plantae non est suum esse.* Si es realmente verdad que la esencia en el *objeto* no es su existencia, la distinción real estará fuera de duda; pero es que se discute precisamente si la proposición *essentia huius plantae non es suum esse* es verdadera en este sentido.

Es verdad que la esencia no pertenece al concepto de la definición esencial de esta planta. Pero de ahí no se puede inferir una distinción real *ante considerationem mentis*, sino en virtud del paralelismo, y sosteniendo que dicho paralelismo es necesario para salvar la objetividad de los conceptos universales. Pero entonces venimos al *escotismo*, que juzga ser necesario ese paralelismo para explicar el valor objetivo de los conceptos universales, y, más consecuente que el tomismo, admite una distinción formal *ex natura rei* entre los *gradus metaphysici.*

Y con esto hemos vulnerado de paso a otro argumento capital del tomismo: *esse non est de intellectu essentiae*; luego *esse* y

---

(56) Notemos de paso que Garrigou-Lagrange comete una inconsecuencia al decir en su argumento: *nam esse potest esse alio modo limitatum aut etiam sine limitibus.* ¿No significa esto que el *esse* prescinde enteramente *ex sua ratione formali* de la limitación o ilimitación, y que, por tanto, es completamente indiferente por su concepto esencial para esta o aquella clase de limitación, este o aquel grado de perfección? Ahora bien: esto se arregla mal con la tesis propuesta en la página anterior (38) de que al acto de por sí—en el sentido pues de: *ex sua ratione formali*—es ilimitado: *actus... secundum se est illimitatus, ut constat de esse, de sapientia, de amore...*

essentia son realmente distintos. (57). Si esta proposición se refiere a la esencia tal como se halla verificada en el *objeto*, es una simple afirmación de lo mismo que se discute. Y si se refiere a la esencia en cuanto que constituye la definición esencial conceptual de un objeto, entonces la afirmación vale para toda creatura, pero la distinción *real* entre esencia y existencia en el objeto sólo la demostraría tomando como presupuesto el paralelismo, según el cual todo lo que es distinto conceptualmente ha de ser también distinto *ex natura rei*.

El desarrollo de este argumento tal como lo presentan REMER-GENY y GREDT, es una confirmación estupenda de que para resolver este problema hay que recurrir al problema de los universales con el dilema antes propuesto.

Remer-Geny formula el argumento del modo siguiente:

Si essentia creaturae esset idem realiter ac eius esse, hoc inveniretur in creaturae definitione, quum definitio totam essentiam definiti contineat. Atqui in nullius creaturae definitione invenitur esse, seu existentia. Ergo esse seu existentia est quid aliud ab essentia creaturae.

Definir un objeto es enunciar todas y sólo aquellas determinaciones del mismo que sean necesarias y suficientes para distinguirle de todos los otros objetos y para dar noticia distinta de todos los factores que constituyen a dicho objeto en su especie. Si faltara tan sólo uno de esos factores, el objeto no estaría determinado específicamente. Todo lo que va unido necesariamente con esas determinaciones, por seguirse necesariamente de ellas, no hay que incluirlo expresamente en la definición, pues está contenido de sobra en las mismas determinaciones. Al hombre, por ejemplo, no lo definimos sino como viviente sensitivo-espiritual: *Animal rationale*.

Para que una definición esencial convenga a un objeto determinado, se requiere únicamente—por no salirnos del ejemplo anterior—que todos los elementos de la definición estén verificados en él. Ahora bien: es indiferente en esta cuestión, y constituye un problema aparte, el saber si la «vida», la «sensibilidad», la «espiritualidad», son distintas real o formalmente *ex natura rei*, o realmente idénticas. Y lo mismo se diga del problema de si la esencia *a parte rei* es o no realmente idéntica, con la individua-

---

(57) Cfr. REMER-GENY, *Ontologia* [6], 47 ss.—GREDT, *Elementa*, II [3], 104 ss. SCHIFFINI, *Principia philosophica* [2], n. 589; este último autor piensa que el argumento no es contundente, y presenta en la obra citada una excelente exposición de la distinción conceptual.—N. DEL PRADO, *De Veritate fundamentali*, 55-58.

lidad como forma concreta de verificación. Los escotistas, con su distinción formal, defienden que no lo es.

Después de estos prenotandos, no es difícil responder al argumento de Remer-Geny. En la definición esencial consideramos solamente al objeto bajo su aspecto esencial. En la definición entran todos aquellos elementos constitutivos que sirvan para expresar la especie del objeto de que se trate. La existencia en todos los seres contingentes queda enteramente fuera de ese punto de vista, y no entra, por tanto, en la definición, aunque *a parte rei* sea realmente idéntica con la esencia.

Esta definición esencial contiene de hecho *toda* la esencia del hombre, en cuanto que comprende todas las determinaciones que declaran la esencia de dicho ser: *animalitas* y *rationalitas*. Pero no contiene toda la esencia del hombre, si por esencia se entiende la esencia *a parte rei* con todo lo que ella es en identidad real. Si quiero comprender en este sentido toda la esencia del hombre, tendré, naturalmente, que incluir en dicho concepto la existencia, si es que la existencia en el objeto es realmente idéntica con la esencia; y lo mismo se diga de la forma concreta de verificación: la individualidad. Pero entonces ya no se trata de la definición esencial en el sentido antes expuesto, que es el corriente. Pues bien: mientras se conceda a nuestra mente la capacidad de distinguir lo que es realmente idéntico, la argumentación de Remer-Geny no es contundente. Sólo puede alcanzar su intento, una vez presupuesto el paralelismo. En este caso, no sería posible esa clase de abstracción; y, por consiguiente, todo lo que fuera realmente idéntico, tendría que ser también conceptualmente idéntico. Entonces, la individualidad, o tendría que aparecer en la definición esencial, en caso de que fuera *a parte rei* realmente idéntica con el objeto, o habría que admitir lógicamente, con los escotistas, que es distinta *ex natura rei* de la esencia. Por lo demás, Remer-Geny defiende expresamente el paralelismo perfecto entre el orden metafísico y el orden físico (58), que, según nuestras razones anteriores, equivale al paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Ahora bien, a esta doctrina le concedemos solamente que todos los elementos que componen la definición esencial han de convenir al hombre en el orden de la existencia. Que esos elementos se hallen o no verificados *a parte rei*, en identidad real con la existencia y la individualidad, es lo

---

(58) L. c., 48.

que hay que indagar, y no puede, por tanto, afirmarse, sin más, como ocurre en nuestro caso.

La cuestión no varía de aspecto en GREDT (59). El nervio de la argumentación se contiene en la siguiente proposición: *Conceptus existentiae non clauditur in conceptu adaequato essentiae creatae (104)*. Al momento acude la pregunta: Porque el *concepto* de existencia no se contenga en el *concepto* adecuado de esencia, ¿puede inferirse de ahí que esencia y existencia tienen que ser realmente distintas en el objeto? ¿Cómo puede hacerse eso si no es presuponiendo el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser?

Gredt, para demostrar esa distinción real, invoca también la *contingencia* de los seres creados. En el capítulo anterior demostramos expresamente que la contingencia no requiere una distinción real, sino que basta para salvarla una distinción conceptual adecuada. Es cierto que esencia contingente es la que *non existit vi sui*; la existencia no puede ser una nota del *concepto* esencial como en Dios, sino que en este sentido tiene que estar «fuera» de la esencia, tiene que ser algo que le «sobrevenga» a la esencia: *essentiae, quae contingenter existit, accidit existentia... existit per aliquid quod est extra ipsam seu extra eius conceptum (105)*. Pero con todo esto, no vamos más allá de una distinción conceptual.

Y ahora volvamos de nuevo nuestra atención sobre el doble modo de concebir la esencia: según se entienda por ella el concepto esencial o la esencia en el objeto. Solamente cuando la esencia se toma en el primer sentido, concedemos de antemano que en todo ser contingente la existencia ha de estar «fuera» de la esencia; lo cual no trae consigo sino una distinción conceptual. Pero el que la existencia *a parte rei* tenga también que estar fuera de la esencia, y sea, por lo tanto, realmente distinta de ella, es precisamente lo que se *discute*, y no se puede afirmar sin más ni más, a no ser cometiendo *petitio principii*. Esta afirmación sólo sería legítima si pudiera suponerse como justificado el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Pero dicho paralelismo está también por justificar.

En cambio, Gredt parece no tener suficientemente en cuenta ese doble modo de concebir la esencia, como se verá por la siguiente proposición del mismo: *In conceptu igitur adaequato eius*

---

(59) *Elementa*, II ^{5}, 104 ss.

que hay que indagar, y no puede, por tanto, afirmarse, sin más, como ocurre en nuestro caso.

La cuestión no varía de aspecto en GREDT (59). El nervio de la argumentación se contiene en la siguiente proposición: *Conceptus existentiae non clauditur in conceptu adaequato essentiae creatae (104)*. Al momento acude la pregunta: Porque el *concepto* de existencia no se contenga en el *concepto* adecuado de esencia, ¿puede inferirse de ahí que esencia y existencia tienen que ser realmente distintas en el objeto? ¿Cómo puede hacerse eso si no es presuponiendo el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser?

Gredt, para demostrar esa distinción real, invoca también la *contingencia* de los seres creados. En el capítulo anterior demostramos expresamente que la contingencia no requiere una distinción real, sino que basta para salvarla una distinción conceptual adecuada. Es cierto que esencia contingente es la que *non existit vi sui*; la existencia no puede ser una nota del *concepto* esencial como en Dios, sino que en este sentido tiene que estar «fuera» de la esencia, tiene que ser algo que le «sobrevenga» a la esencia: *essentiae, quae contingenter existit, accidit existentia... existit per aliquid quod est extra ipsam seu extra eius conceptum (105)*. Pero con todo esto, no vamos más allá de una distinción conceptual.

Y ahora volvamos de nuevo nuestra atención sobre el doble modo de concebir la esencia: según se entienda por ella el concepto esencial o la esencia en el objeto. Solamente cuando la esencia se toma en el primer sentido, concedemos de antemano que en todo ser contingente la existencia ha de estar «fuera» de la esencia; lo cual no trae consigo sino una distinción conceptual. Pero el que la existencia *a parte rei* tenga también que estar fuera de la esencia, y sea, por lo tanto, realmente distinta de ella, es precisamente lo que se *discute*, y no se puede afirmar sin más ni más, a no ser cometiendo *petitio principii*. Esta afirmación sólo sería legítima si pudiera suponerse como justificado el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser. Pero dicho paralelismo está también por justificar.

En cambio, Gredt parece no tener suficientemente en cuenta ese doble modo de concebir la esencia, como se verá por la siguiente proposición del mismo: *In conceptu igitur adaequato eius*

---

(59) *Elementa*, II [5], 104 ss.

(scl. essentiae) continentur omnia praedicata essentialia et etiam differentia numerica, non tamen existencia (p. 105). Es cierto que puede darse una definición esencial completa del hombre, sin que aparezca en ella la individualidad, la cual no pertenece a los constitutivos esenciales del hombre, y solamente por esta razón es posible una multitud numérica de hombres individualmente distintos. Por consiguiente, la individualidad es algo que sobreviene de afuera a la esencia, y en este sentido le es contingente. La existencia no pertenece tampoco a la definición esencial del hombre, y por eso la existencia es contingente al hombre. Ahora bien: si quiero considerar exhaustivamente la esencia en cuanto se halla verificada en el objeto, es decir, si quiero representarme todo lo que ella es en identidad real, entonces, en mi concepto, tendría que incluir también la individualidad, si es que la indiviualidad no es distinta *ex natura rei* de la esencia, como afirman los escotistas. Pues bien: se *discute* precisamente si la existencia no pertenecerá también, en *este sentido*, al «concepto esencial adecuado» de hombre. Por consiguiente, si la afirmación de Gredt de que la individualidad tiene un sitio en tal concepto esencial, pero no lo tiene la existencia; si esta afirmación, digo, ha de servir como argumento, será una abierta *petitio principii*, pues esa afirmación sólo será verdadera si la existencia en el objeto es realmente distinta de la esencia.

Gredt, además, invoca la contingencia de los seres creados para demostrar la distinción real; pero este argumento, como notamos antes, es ilegítimo e inconsecuente. Pues si la identidad real exige necesidad absoluta en orden a la existencia, también lo exigirá en orden a la individualidad. Y entonces el hombre, si su individualidad es *a parte rei* realmente idéntica con la esencia, será por necesidad absoluta *este* hombre, y, por tanto, no puede darse sino un *solo* hombre. El que no quiera sacar esta conclusión, no podrá inferir lógicamente una necesidad absoluta de la identidad real entre esencia y existencia.

Y lo mismo se diga de la actualidad, que, en identidad real, conviene a la esencia como *principium quo entis*. Si la identidad real exigiese necesidad absoluta, no podría darse ninguna esencia puramente posible, cosa que ni los mismos tomistas quieren sostener. Nos hallamos, pues, delante de esta alternativa: o a la esencia le conviene su actualidad por una mera *denominatio extrinseca* (lo cual es un absurdo), o en la esencia actual podemos distinguir conceptualmente entre la esencia como tal y su ac-

tualidad, lo cual basta para que la actualidad sea contingente respecto de la esencia. Pero entonces se desploma todo el argumento tomista, pues en la identidad real de esencia y existencia queda intacta la contingencia si podemos distinguir conceptualmente entre ellas. Tal distinción sería imposible en las criaturas, si fuera legítimo el paralelismo según el cual todo lo que es realmente idéntico ha de ser también conceptualmente idéntico.

Por lo demás, el mismo Gredt nos da a entender claramente lo que él entiende por concepto adecuado; concepto adecuado, según él, es *qui, quidquid in re est, apprehendit seu omnes rei notas repraesentat. Quare si aliquid non repraesentat, hoc ad rem non pertinet et, si est positiva realitas, distinguitur a re realiter positive, etiam tunc cum alterum ab altero separari et separatum existere nequit (104)*. De suerte que, un concepto esencial adecuado comprende, según Gredt, todo aquello que *a parte rei* es realmente idéntico con la esencia. Luego también la individualidad pertenece al contenido del concepto esencial adecuado, pues nosotros no admitimos que la individualidad sea distinta *ex natura rei* de la esencia. Ahora bien, se *discute* precisamente si también la existencia pertenece de este modo al concepto esencial adecuado, y no es lícito, por lo mismo, afirmar simplemente lo contrario. Que, a pesar de todo, la esencia como tal sigue siendo contingente en orden a la existencia, está suficientemente probado, y el mismo Gredt lo tiene que admitir lógicamente, puesto que la individualidad, que Gredt admite en la comprehensión del concepto esencial adecuado, es también contingente a la esencia como tal.

Gredt sólo puede obtener su intento presuponiendo el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser; se verá, por la siguiente explicación añadida a su argumento (105):

Ad vim argumenti melius perspiciendam et ad difficultates, quae contra ipsum fieri possunt, praeoccupandas nota:

Ad diiudicandum, mediante conceptu, utrum unum, quod invenitur coniunctum cum aliquo altero, sit ab hoc altero distinctum realiter an ratione tantum, necesse est concipiatur primum nec p r a e c i s i v e *nec* r e d u p l i c a t i v e, *sed* s p e c i f i c a t i v e. *Nam hoc solum modo* a d a e q u a t e *concipitur ita ut conceptus adaequate respondeat rei, seu mensuret quid in re insit et quid non insit. Si enim concipitur praecisive, ut cum concipitur animal praescindendo a differentia specifica, a rationali, non concipitur tota res, ac proin ex eo, quod aliquid in conceptu non continetur, non potest concludi hoc ad rem non pertinere seu ab ea distinctum esse realiter; sicut ex eo, quod in conceptu animalis non continetur «rationale», non potest concludi animal esse realiter distinctum a rationali.*

Si vero concipitur reduplicative, i. e. prout est affectum illo altero, quod habet sibi adiunctum et de quo quaeritur utrum sit ab eo realiter distinctum necne, ut si concipitur homo albus ut albus, hoc ipso illud alterum, etiam si est realiter distinctum a primo, intra ipsum conceptum primi trahitur, ita ut utrumque in conceptu repraesentetur. Quare ex eo, quod aliquod mediante reduplicatione conceptum ingreditur, non potest concludi illud etiam pertinere ad rem seu a re non esse realiter distinctum, sicut ex eo quod albedo ingreditur conceptum hominis qui concipitur ut albus, non potest concludi colorem ab homine non esse realiter distinctum. Concipiendum igitur est specificative tantum tanquam id quod est affectum illo altero, de quo quaeritur utrum sit distinctum ab eo realiter an ratione tantum; at non prout est affectum eo. Et ita concipiendum essentiam actualem seu exsistentiam specificative (i. e. tanquam rem pertinentem ad s p e c i e m *seu ordinem exsistentium) sed sine praecisione ulla, concipimus eam adaequate ita ut conceptus noster adaequate respondeat rei, quae est essentia. Quare si* e x s i s t e n t i a *non includitur in conceptu, iure merito deducitur eam neque ad rem, quae est essentia, pertinere seu esse ab essentia realiter distincta.*

Claro está que esencia y existencia serán realmente distintas en el objeto, si el concepto esencial adecuado, tal como Gredt lo entiende, no contuviera la existencia, a saber: aquel concepto esencial que expresa exhaustivamente la esencia *a parte rei* con todo lo que ella es en identidad real, sin prescindir de ninguna determinación: *quare s i existentia non includitur in conceptu, iure merito deducitur eam neque ad rem, quae est essentia, pertinere seu esse ab essentia realiter distinctam.* Ahora bien: lo que se *discute* es precisamente este presupuesto; Gredt, hasta ahora, no ha hecho sino afirmarlo, sin presentar ningún razonamiento fuera de una apelación ilegítima e inconsecuente a la contingencia de la existencia respecto de la esencia.

Es cierto también que de una distinción conceptual no puede inferirse una distinción real o una identidad real *a parte rei*, si se ha considerado el objeto precisiva o reduplicativamente. Pero el tercer término aducido por Gredt, a saber: que por medio de un concepto adecuado puedo representarme e s p e c i f i c a t i v a m e n t e la esencia tal como se halla en el objeto, sin concebir juntamente la existencia, es una afirmación que sólo puede admitirse una vez *presupuesta* la distinción real de esencia y existencia en el objeto (que es precisamente lo que se discute), o bien una vez admitido el paralelismo, según el cual todo lo que se distingue conceptualmente ha de ser también realmente distinto en el objeto.

Además de eso, es muy inexacto Gredt al decirnos: *Cum concipitur animal praescindendo a differentia specifica, a rationali, non concipitur tota res.* Mientras no se suponga la distinción real de estos elementos, fuerza es afirmar que al concepto *animal* le

corresponde todo el hombre, y no una *parte* del mismo. Ahora bien: aunque al contenido del concepto genérico le corresponde todo el hombre *(totus)*, dicho concepto no expresa intensiva y exhaustivamente *(totaliter)* toda la esencia real. Esto hay razón para afirmarlo, mientras se reconozca la posibilidad de la abstracción total, según la cual la mente puede distinguir lo que es realmente idéntico; y no se admita tan sólo la abstracción meramente parcial, esencial en el paralelismo, según la cual sólo podemos separar *actu* lo que no está *actu* separado, pero es *actu* distinto.

Sabemos, además, que la expresión «concepto esencial adecuado» puede tener dos sentidos. Si el «adecuado» se refiere al *concepto*, significa tan sólo que en dicho concepto se contienen todas las determinaciones requeridas para la definición esencial; en el hombre, por ejemplo, el ser un viviente sensitivo-espiritual. Este concepto esencial sería inadecuado si contuviera únicamente la nota genérica o la nota específica. Por consiguiente, entonces concebimos al hombre adecuadamente con respecto a su definición esencial adecuada, cuando nos lo representamos como viviente sensitivo-espiritual. En este concepto esencial adecuado no se incluyen la existencia ni la individualidad, ni tampoco las propiedades que se siguen necesariamente de la esencia. Ahora bien mientras no se presuponga el paralelismo, quedan aún por resolver si el correlativo de esta definición o de cada una de sus notas *a parte rei* está unido o no, en identidad real, con la existencia y con la individualidad. Las dos alternativas pueden darse de por sí. Por el contrario, si, en caso de darse la identidad real, quisiéramos concebir adecuadamente la esencia *a parte rei*, esto es: intensiva y exhaustivamente, incluyendo todo lo que ella es en identidad real, entonces, el concepto esencial así entendido contendría necesariamente la existencia y la individualidad. Podemos, por tanto—no habiendo presupuesto el paralelismo—concebir adecuadamente una misma esencia real, bien incluyendo la existencia, bien sin incluirla, según que el término «adecuado» se refiera al *aspecto* esencial bajo el cual me represento esa realidad, o a la exhaustividad conceptual de la misma *realidad*. El contenido del concepto esencial adecuado será el mismo en ambos casos, cuando en el problema de los universales se presuponga la «teoría de la proyección», según la cual, todo lo que se distinga conceptualmente será también realmente distinto. Ahora bien: mientras no nos situemos en ese punto de vista en el problema de los universales,

no podemos confundir los dos puntos de referencia que puede tener la palabra «adecuado». Cosa que echamos de menos en Gredt.

El paralelismo epistemológico, de que hemos hablado, y la falta de lógica, es lo que motiva la acusación que Gredt lanza contra Suárez, por decir éste que las cosas son individuales por sí mismas (60). Hace mucho tiempo que Suárez mismo dió la respuesta á esta objeción, poniendo de manifiesto el doble sentido de la palabra esencia (61), según que se entienda o como concepto esencial o como esencia tal como se halla en el objeto. El concepto esencial no comprende la individualidad, y en este sentido las cosas no son individuales por sí mismas. En cambio, la esencia *a part rei* es realmente idéntica con la individualidad; de suerte que podemos decir, sin ninguna dificultad, que esta esencia es individual por sí misma. De igual modo, si atendemos al término «esencia» en cuanto designa el concepto esencial, habrá que decir que no hay diferencia esencial entre los individuos de una misma especie; ahora bien: podría hablarse de una diferencia esencial, si por esencia se entendiese la esencia *a parte rei*, puesto que, en este caso, la esencia se halla en cada objeto en una forma concreta de verificación. Pero Suárez recalca, y con razón, que, por diferencia esencial, mientras no se diga expresamente lo contrario, se entiende solamente una diferencia en el *concepto esencial*, ya que es más conveniente decir, para evitar confusiones, que los individuos de una misma especie no se distinguen esencialmente, aunque sean por si mismos individuales. La diferenciación esencial de los individuos en sentido estricto, dentro de la doctrina de Suárez sobre el principio de individuación, sólo podría deducirse partiendo del supuesto del paralelismo. Por esto Suárez descargó esta misma objeción sobre el escotismo, que, para evitar esta misma dificultad (el nominalismo), defendía que la individualidad era distinta, *ex natura rei*, de la naturaleza específica. De suerte, que la acusación de nominalismo que Gredt presenta, brota precisamente de la actitud epistemológica del escotismo. Esta misma actitud se manifiesta en la dificultad que viene a continuación: *Quare conceptui universali iam non responderet aliquid reale in rebus, et res propter externas tantum similitudines communi nomine designarentur, essentiae vero unitas in ipsis desideraretur.* Este punto de vista fué precisamente el que indujo al escotismo a admitir su distin-

(60) *Elementa*, I [5], 307: *Sententia igitur Suarezii nominalismum inducit, in quantum omnia facit quidditative differre.*
(61) *Disp. Met.*, 5 s., 2 n., 32.

ción formal. Si el concepto esencial no contiene la individualidad, ¿cómo puede dicho concepto tener valor objetivo, siendo la esencia en el objeto idéntica, *ex natura rei*, con la individualidad? ¿No sería entonces un concepto vacío, sin correlativo en el objeto? Así, pues, tendría que admitir Gredt, partiendo de su enfoque epistemológico, una distinción real en el objeto entre la naturaleza y la individualidad. Pero entonces se contradiría a sí mismo, pues afirma que la individualidad es idéntica, *a parte rei*, con la esencia, y la incluye, por lo mismo, en el contenido del concepto esencial «adecuado». La culpa de estas dos inconsecuencias contra el escotismo y contra Suárez hay que atribuirla a la actitud oscura que toma frente al problema de los universales: Sin darse cuenta, está basándose Gredt en la misma suposición epistemológica que los escotistas—el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser.

La dificultad lanzada contra el tomismo, a saber: que el género y la diferencia específica, a pesar de su distinción conceptual, son realmente idénticos en el objeto, y que, por tanto, lo mismo podría ocurrir con la esencia y la existencia, no se resuelve diciendo que el género y la diferencia específica se complementan mutuamente y constituyen una esencia completa, lo cual no ocurre en el caso de la esencia y la existencia (62). Los adversarios del tomismo no consideran a la existencia como una determinación quidditativa, sino como una determinación de orden especial. Ellos también hablan de un orden de la esencia y de un orden de la existencia. El paralelismo con el género y la diferencia específica, y la dificultad que surge de él, no hay que tomarlos en ese sentido. La dificultad sólo quiere decir lo siguiente: así como en el concepto genérico nos representamos *toda* la esencia real, aunque no de un modo intensivamente exhaustivo, de igual modo sucede en el concepto esencial específico. El aspecto genérico como tal es adecuado, lo mismo que el aspecto esencial como tal, bajo el cual concibo toda la esencia real. Pero en ambos casos el ser real del objeto puede ser en identidad real más de lo que es enunciado por el concepto genérico y por el concepto esencial. Así, pues, la afirmación de que esa relación entre concepto y correlativo en el objeto sólo pueda darse en las determinaciones quidditativas y no cuando se trata de la existencia, es una afirmación gratuita que sería necesario demostrar. Si agotamos intensivamente la esencia

---

(62) GREDT, *Elementa*, II [5], 106; REMER-GENY, *Ontologia* [6], 48.

real según todo lo que ella es en identidad real y según todos los aspectos desde los cuales podemos contemplar esa realidad—ora pertenezcan al orden de la esencia, ora al orden de la existencia—, entonces, no sólo se acrecienta el concepto genérico en esencia específica por medio de la diferencia específica, sino la misma esencia específica se acrecienta también por la individualidad y la existencia, por lo menos en tanto que no se presuponga la distinción real de esencia y existencia en el objeto.

Este mismo paralelismo sirve de base al raciocinio tomista que se condensa en esta fórmulo clásica: *Solus Deus est suum esse, creatura non est suum esse*, cuando por medio de él se quiere demostrar la distinción real entre esencia y existencia. En un juicio puede enunciarse una identidad puramente material (real) o una identidad formal. Si sujeto y forma son conceptualmente distintos, en la predicación no puedo identificarlos simplemente, aunque ambos sean realmente idénticos en el objeto. Así, por ejemplo, Sócrates no *es* la «humanidad» *(humanitas)*, sino que a Sócrates le conviene la humanidad, la «tiene»; Sócrates es un compuesto de sujeto y forma (= esencia específica), aunque estos dos componentes no guardan entre sí la misma relación que el cuerpo y el alma. No puedo tampoco identificar las diversas «formas» como «sensibilidad», «espiritualidad», «existencia», etc., mientras exista entre ellas una distinción conceptual, aunque dichas formas sean realmente idénticas en el objeto. Sólo en Dios se da una identificación perfecta; Dios no solamente «tiene» sabiduría, sino que «es» la sabiduría, la verdad, la vida, etc., puesto que Dios es el ser subsistente en el sentido que antes dijimos, el ser subsistente que comprende conceptualmente en sí la infinitud absoluta. En cambio, en todo ser contingente se puede predicar una identidad material, esto es, un mismo *sujeto* es el portador de la «humanidad», de la «existencia». Como «sujeto» de la forma no es la forma, sino que «tiene» la forma. Eso no resuelve, de por sí, si entre sujeto y forma existe una distinción puramente conceptual o real. De Sócrates no sólo afirmo que él no «es» el alma, sino que «tiene» un alma; digo también de él que no «es» la humanidad *(humanitas)*, sino que la «tiene». Ahora bien, el alma es una forma física, y la esencia específica es una forma metafísica. En ambos casos la relación objetiva (en el objeto) entre sujeto y forma es esencialmente distinta: en el primer caso, composición real; en el segundo, identidad real. De suerte que este argumento no resuelve el problema acerca de la composición real o identidad real, *a par-*

te rei, entre esencia y existencia. Quien piensa resolverlo por su medio, es que presupone tácitamente el paralelismo, según el cual, todo lo que se distingue conceptualmente es también realmente distinto, *a parte rei*. Pero con eso no se justifica el axioma; lo único que se hace es desplazar el problema a la justificación del paralelismo.

De suerte que el examen de algunos argumentos tomistas ha confirmado el dilema que antes propusimos: o en todas estas pruebas se comete una abierta *petitio principii* o en el problema de los universales se presupone tácitamente el paralelismo perfecto. Conforme a eso, todo el edificio tomista de la estructura de acto y potencia en el *ente* se construye paralelamente a las correspondientes distinciones conceptuales: *quod est fallax argumentum* (63).

(63) SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5 s., 2 n., 32.

PARTE TERCERA

LA MULTIPLICACION DEL ACTO

El axioma de la multiplicación del acto por la potencia subjetiva real se enuncia con frecuencia paralelamente con el axioma de la limitación del acto. En efecto, ambos axiomas se relacionan íntimamente, de manera que ambos corren la misma suerte. Podemos, pues, ser mucho más breves en esta parte que en la precedente mientras no se trate más que de discutir el axioma y su validez.

En la parte anterior examinamos el axioma de la limitación del acto en general, y a continuación estudiamos una aplicación especial del axioma a la limitación del acto entitativo. En esta parte seguiremos el mismo método, exponiendo, en primer término, la multiplicación del acto en general, y pasando después a una aplicación de este axioma al principio de individuación. De modo que esta parte se dividirá lógicamente en dos secciones, de las cuales la última merece mayor atención.

SECCIÓN PRIMERA

DE LA LIMITACION DE ACTO EN GENERAL

CAPITULO XI

El axioma de la multiplicación del acto por la potencia subjetiva real.

§ 1. *El sentido del axioma.*

El axioma afirma que un acto *sólo* puede multiplicarse por la recepción en una potencia subjetiva real. *Actus non multiplicatur nisi per potentiam.* De donde se sigue necesariamente que un acto

«puro», es decir, un acto no recibido en una potencia real, es absolutamente único, al menos en su especie (1).

Así, pues, como la potencia real es la única posibilidad de limitación del acto, del mismo modo es la única posibilidad de multiplicación del mismo. Además, así como el acto «puro» es infinito, al menos en su orden, del mismo modo es necesariamente único, al menos en su orden. Por consiguiente, tan absolutamente imposible es para el tomismo que un acto se multiplique realmente por sí mismo, como que dicho acto esté realmente limitado por sí mismo. Reina un paralelismo completo entre ambos órdenes.

Pero este mismo paralelismo existe también en otro aspecto. Si al axioma de la multiplicación del acto por la potencia real se le diera un sentido puramente *afirmativo*, no encontraría oposición; del mismo modo que todos conceden sin dificultad la limitación del acto por la potencia real, entendida en un sentido puramente afirmativo. Un ser finito como el hombre no es capaz, como tal, de recibir una ciencia simplemente infinita; y tantas veces estará realizada la ciencia cuantos sujetos haya que estén dotados de ciencia propia.

Por lo que toca a la *universalidad* y *certeza*, los dos axiomas están al mismo nivel. Los dos pasan como absolutamente ciertos y se extienden a cualquier acto, sea *formal* o *entitativo*.

El tomismo no niega la multiplicidad de *formas* «puras» o actos formales «puros». Pero esa multiplicidad es de formas y, por tanto, de especies, y no una multiplicidad dentro de una misma especie. Las formas puras, como tales, son esencialmente únicas, y queda, por tanto, excluído absolutamente que puedan darse varios ángeles de la misma especie. Todos ellos se distinguen por su forma, no sólo numérica, sino también específicamente.

De donde se sigue que una pluralidad numérica de individuos dentro de la misma especie sólo es posible bajo la condición de

---

(1) Cfr. la segunda de las 24 tesis tomistas.—HUGON, *Metaph.*, 284, formula el principio en los siguientes términos: *Actus multiplicatur tantum per potentiam*. El corolario adjunto al fin del argumento, p. 285, *Actus nulli potentiae admixtus, seu actus irreceptus et irreceptivus, est unicus*, no es muy claro y consecuente. Según el tomismo rígido, el acto «puro», es decir, el *actus irreceptus*, es único. En cambio, el *irreceptivus* es un elemento extraño y no se halla en la segunda de las 24 tesis tomistas. Así, pues, el ángel, según este axioma, es necesariamente único en su especie, aunque sea un *actus receptivus* respecto del acto *entitativo*. No es necesario hacer resaltar la diferencia entre acto formal puro y acto entitativo puro, mientras que no tratemos más que de la multiplicación o de la limitación del *acto* como tal.

que la forma sea recibida en una potencia real—la materia—. Por consiguiente, sólo los seres materiales, cuya esencia está compuesta de materia y forma, pueden ser múltiples en su especie, y eso porque su esencia está realmente compuesta de potencia y acto.

Estas mismas razones se aplican al acto *entitativo.* Este, como tal, no constituye una especie en sentido estricto como la forma, sino que está por encima de todas las especies, como actualidad de toda forma. Si se da el acto entitativo «puro», el ser subsistente no sólo será un ente único en su especie, sino un ente simplemente único. Por tanto, para que pueda darse una multiplicidad de seres en general, sea cual sea la especie a la que pertenezcan en concreto, se requiere, como *conditio sine qua non,* que el acto entitativo sea recibido en una potencia real. De suerte que la composición real de esencia y existencia es condición indispensable para que sea posible una multiplicidad de seres en general, única posibilidad de evitar el panteísmo monista. Aparte de eso, el que la esencia esté compuesta realmente de materia y forma es la condición indispensable para que sea posible una pluralidad de individuos de la misma especie.

Y aquí vemos de nuevo el paralelo con el axioma de la limitación del acto. Así como el acto entitativo «puro» es simplemente infinito, a diferencia del acto formal «puro», que sólo es infinito relativamente, es decir, en su especie, así también sólo el acto entitativo «puro» como tal es simplemente único, mientras que el acto formal «puro» es tan sólo relativamente único, es decir, único en su especie.

Con lo dicho, se ve ya, en parte, el alcance sistemático del axioma de la multiplicación del acto.

§ 2. *La importancia sistemática del axioma.*

Por todo lo que hemos dicho hasta ahora no es difícil comprender que no son justos con la naturaleza de este axioma y con su dependencia de la limitación del acto los autores que rechazan el axioma de la limitación del acto como principio fundamental, y admiten, no obstante, el axioma de la multiplicación del acto, *quamvis non sit prorsus evidens et irrefragabile* (2).

Los dos axiomas corren la misma suerte y tienen un alcance sistemático esencialmente igual: evitar el panteísmo monista, ex-

(2) MONACO, *Cosmologia,* Romae, 1920, 72.

plicando cómo es posible la multiplicidad y la finitud de los seres no-divinos. Se les considera, además, por otra parte, como la única explicación satisfactoria de la infinitud y de la unicidad de Dios, las cuales se deben a que Dios es el acto entitativo puro y subsistente.

El axioma de la multiplicación del acto lo emplea también el tomismo como un medio para demostrar con evidencia que todos los seres materiales, sean de naturaleza orgánica o inorgánica, están compuestos realmente no sólo de esencia y existencia, sino también de materia y forma. No hay más que constatar a *posteriori* una pluralidad de seres de la misma especie, y, en virtud de este axioma, sabremos que esos mismos seres en el orden de la esencia están compuestos de materia y forma como principios reales constitutivos. Pues la recepción de la forma en la materia, como en potencia, es la condición indispensable para que sea posible una multiplicidad de seres de una misma especie (3).

Ahora bien: de ahí no se sigue que todos los que no admiten la validez absoluta del axioma pongan en duda la composición hilemórfica de los seres materiales. Lo único que ponen en duda es que esta tesis de la filosofía natural pueda demostrarse apodícticamente por medio de este axioma tomista. No nos interesa por ahora si en otras partes pueden hallarse argumentos convincentes que demuestren dicha composición, sobre todo en los inorgánicos.

Del axioma de la multiplicación del acto por la potencia real brotan una serie de consecuencias altamente importantes para la epistemología y la psicología tomistas. Las veremos más tarde, cuando nos toque examinar la tesis de que la materia es el principio de individuación. En cambio, el que no admita estos axiomas metafísicos, tendrá que seguir consecuentemente por otros caminos en los problemas epistemológicos y psicológicos correspondientes.

CAPITULO XII

La validez del axioma de la multiplicación del acto

Por lo que hasta ahora va expuesto acerca de los axiomas de la limitación y de la multiplicación del acto por la potencia real,

(3) Mauri, *Lect. Philos. Schol.*, 69; Monaco, *Cosmol.*, 72 s.; Remer-Geny, *Cosmol.*[6], 21 s.

se echa de ver que, tomando como base estos axiomas, se puede dar una respuesta fácil y sencilla a un buen número de importantes problemas de la metafísica, sobre todo de la teología natural. Pero en filosofía, si no queremos alejarnos de la realidad, no hay que mirar si, partiendo de éste o de aquel principio, se puede dar una respuesta fácil a los problemas filosóficos, sino que, ante todo, hay que fundar críticamente esos mismos principios. Y el axioma de la limitación del acto carece de fundamento suficiente. ¿Correrá mejor suerte el axioma de la multiplicación del acto? El paralelismo que reina entre ambos axiomas nos hace de antemano precavidos.

Seguiremos ahora el mismo método que con el axioma anterior. Primero presentaremos algunas objeciones generales contra la validez del axioma. A continuación, discutiremos algunos argumentos particulares. Como a este axioma se le pueden aducir, en substancia, las mismas dificultades que al axioma de la limitación del acto, podemos abreviar notablemente nuestro estudio.

§ 1. *Objeciones críticas generales contra el axioma.*

Así como el acto *en cuanto tal*, por ejemplo, sabiduría, considerado puramente según su *quiddidad*, no comprende la finitud ni la infinitud, sino que prescinde de ambas enteramente, de igual modo el acto considerado formalmente no dice que sea éste o aquél; prescinde enteramente de la determinación numérica. En este sentido, es verdad lo que dice REMER-GENY (4): *Perfectio enim si absolute, seu in se spectatur, non dicit quod sit haec et non alia, nec quod sit tanta et non maior.* Por eso la determinación del grado de perfección y la «hecceidad», o sea el principio de limitación y de multiplicación del acto, es «extrínseco» al acto como tal. Ahora bien: de ahí no se sigue más que una distinción *formal* de ambos, distinción que puede designarse con el nombre de intencional-conceptual o metafísica, en el sentido anteriormente explicado. Lo que no puede hacerse—por lo menos mientras no se presuponga como legítimo el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser—es deducir una distinción real-metafísica. Por tanto, la tesis tomista, que afirma precisamente esta distinción real-metafísica, sigue siendo discutible.

---

(4) *Ontologia* [6], 38.

Además, la *unidad* que conviene al acto *como tal* no es la unidad *numérica*, sino la uniñad formal, la unidad de esencia. No hay duda de que en este sentido sólo se da una sabiduría y una esencia y definición del hombre. Otro problema distinto es si dicha perfección se halla verificada una sola vez o más veces; este problema no puede resolverse atendiendo meramente a la quiddidad de la perfección como tal. Y aunque no pueda darse una pluralidad de actos, sino en cuanto hay sujetos distintos que los reciban, basta para ello una distinción de sujeto y forma *in ordine metaphysico*, y no hace falta que sea *in ordine physico*, por lo menos mientras no se suponga el paralelismo perfecto entre ambos órdenes, y, por ende, entre el orden del conocimiento y el orden del ser. A toda esa multitud de actos le conviene entonces formalmente una misma definición.

Luego si suponemos que un acto como tal *sicut absolute concipitur, ita absolute subsisteret* (5), tendremos un *universale a parte rei*. Este acto, según nuestra explicación del principio de individuación, sería numéricamente este acto, pero en el aspecto gradual estaría completamente indeterminado, de suerte que no sería finito ni infinito. De ahí se sigue la imposibilidad del *universale a parte rei*, pero no la necesaria unidad del acto que no está recibido en una potencia real. Y si este acto es concebido como contingente en su existencia, tendrá también contingente su hecceidad numérica.

A este acto, mientras no se le conciba sino como existente de hecho, le convendrá sólo de hecho la hecceidad numérica. Ahora bien: si se le representa como necesariamente existente, nos hallamos en una suposición esencialmente distinta. Pues ya no se trata de la limitación y de la multiplicación del *acto* como tal, sino de la limitabilidad y multiplicabilidad del acto *puro* como tal, que ha de ser concebido como existente con necesidad absoluta, y, por tanto, como formalmente existente. De este modo, al acto como tal le sobreviene un nuevo elemento, y este nuevo elemento es el que nos justifica para afirmar la infinitud y necesaria unicidad de *semejante acto*. Otras consideraciones más prolijas, que no podemos hacer en este lugar, nos demuestran la verdad de esta teoría.

Aunque la concepción tomista fuera justificada, de ella misma se seguiría una dificultad para el tomismo. ¿No tendría que de-

---

(5) MAURI, *Lect. Philos. Schol.*, 65.

cir, lógicamente, que la individualidad es realmente distinta de la naturaleza específica?, ya que en la naturaleza específica como tal no se contiene la individualidad. Trasladando a este terreno las palabras antes citadas de Remer-Geny, podríamos decir: *Humanitas si absolute, seu in se spectatur, non dicit quod sit haec et non alia; haecceitas non est de intellectu humanitatis,* etcétera. Y entonces el tomismo tendría que ser más avanzado que el escotismo en la distinción de los *gradus metaphysici,* aunque, por otra parte, rechaza al escotismo por su realismo exagerado.

Aparte de eso, concediendo que los tomistas tuvieran razón en decir que los ángeles difieren específicamente, hay que admitir que todos los ángeles convienen, al menos *genéricamente.* Ahora bien: tratándose de formas puras, ¿cómo puede hablarse de conveniencia genérica y distinción específica, si el fundamento del género y de la especie está en la composición real de materia y forma? Pues tal composición está excluída por el mismo concepto de forma «pura». Y si, por el contrario, se afirma que la composición de materia y forma es solamente el fundamento del género y de la especie en los seres materiales, pero que en las formas puras ese fundamento consiste en la composición real de esencia y existencia, entonces el cúmulo de dificultades es aún mayor (6). En ese caso, el *esse* sería el fundamento del elemento genérico, y la forma (la esencia), el de la especie. Ahora bien: el acto formal se opondría entonces al acto entitativo como determinante y determinable, lo cual sería introducir una manifiesta contradicción en el sistema tomista. Ya que, según dicho sistema, el *esse* es la actualidad de las formas, y no viceversa. Aparte de que se podría preguntar si las formas puras no convienen genéricamente, prescindiendo totalmente de si existen o no. Y si es verdad que convienen, entonces la composición actual con el acto entitativo no podrá ser fundamento de esa distinción.

Si responden que la potencialidad de la forma respecto del acto entitativo es el elemento material, como quien dice, y, por ende, el fundamento del género, podremos instar diciendo que tal potencialidad *presupone* ya la forma, con la cual guarda exacta proporción; puesto que la potencialidad en orden al acto entitativo no es en todas las formas la misma, ya que dicha potencialidad no es otra cosa que la capacidad receptiva respecto del

(6) Cfr. Mauri, *Lect. Phil. Schol.,* 288 s.

acto entitativo. Ahora bien: la magnitud de esa capacidad receptiva depende cabalmente de la *forma*, y, por ende, la potencialidad es algo que resulta de la forma, y no algo sobre lo cual viene la forma como determinante. Pero, aun prescindiendo de ésta, existe otra dificultad, a saber: no se puede seguir afirmando que el fundamento de la distinción entre género y especie sea una distinción real en el objeto, pues la forma no es realmente distinta de su potencialidad. Ahora bien: con eso caería una columna importantísima de la concepción tomista, y nada nos impediría afirmar que una pluralidad de seres—sin exceptuar siquiera a las formas puras—basta como fundamento para trazar una distinción conceptual entre lo común y lo diverso.

Así, pues, este axioma hace surgir también dificultades en gran número. Veamos ahora si los argumentos especiales que se aducen en su favor las resuelven satisfactoriamente.

§ 2. *Apreciación crítica de algunos modos de probar el axioma.*

La validez absoluta del axioma procuran demostrarla los tomistas por dos caminos: *directo* e *indirecto*. La segunda clase de pruebas toma como punto de partida la infinitud del acto puro; pueden condensarse en estos términos. El acto puro, esto es, el acto no recibido en una potencia real, es infinito; el acto formal puro en su especie, el acto entitativo puro, simplemente infinito. Ahora bien: lo que es infinito es necesariamente único. Luego el acto formal puro es único en su especie, y el acto entitativo puro es simplemente único (7).

Como este argumento presupone necesariamente la validez del axioma de la limitación del acto por la potencia real, su respuesta está dada en la parte anterior, en el examen crítico de ese axioma.

La prueba directa es del tenor siguiente: Varios actos han de diferenciarse en algo. Ahora bien: el elemento diferenciante no puede estar en los actos mismos, pues entonces la diferenciación no sería numérica, sino específica, y, por ende, esos actos no serían varios actos de una misma especie, sino de especies diversas. Luego el principio discriminante, y, por ende, el principio multi-

(7) Cfr. MAURI, *Lect. Phil. Schol.*, 67: *Actus purus in eo ordine, in quo dicitur actus, est infinitus. Sed quod est infinitum est unicum. Ergo actus purus in quovis ordine est unicus.*

plicador, es «extrínseco» al acto, es decir, que se halla en la potencia real.

Claro está que con semejante argumento no se destruye ninguna de nuestras anteriores objeciones. Es cierto que el elemento diferenciante ha de estar «fuera» del acto *como tal*; pero de esto no se deduce más que una distinción formal o conceptual. Lo que hay que probar es que el acto en el orden real sólo puede ser diferenciado de otros actos, y multiplicado por un principio real-físicamente distinto. El tomismo no puede afirmar simplemente su tesis, sin traer otros argumentos, mas que presuponiendo tácitamente el paralelismo. Y entonces el acto, en el orden real-físico, será un *universale* proyectado sobre dicho orden.

Pero con esta exposición tan general del argumento directo, ¿no hemos dispuesto a capricho el raciocinio tomista, a fin de poder refutarlo con mayor facilidad? Algunos argumentos tomistas aducidos textualmente demostrarán que en nuestra exposición anterior hemos reflejado fielmente sus ideas fundamentales.

HUGON (8) prueba el axioma *Actus multiplicatur tantum per potentiam* de la siguiente forma:

> *Actus utpote perfectio, non potest multiplicari nisi multiplicetur perfectio in pluribus subsistentibus distinctis. At non nisi per potentiam distinctio illa fieri potest.* Ergo.
>
> *Prob. min. Distinctio non potest provenire ex aliquo principio quod sit* i n t r i n s e c u m *perfectioni alterius, quia differentia intrinseca speciem mutat. Ergo fieri debet per receptiva* e x t r i n s e c a *seu subiecta, sicut multiplicatur albedo quia recipitur in pluribus subiectis. Sed subiectum et receptivum est potentia. Ergo multiplicatio fit per potentiam.*

La premisa mayor no hay que entenderla como si el acto fuera recibido en varios sujetos realmente distintos, pues se trata de probar precisamente si el acto sólo puede multiplicarse de ese modo. Solamente se puede afirmar que han de darse varios sujetos distintos, a todos los cuales les convenga esa perfección.

La premisa menor asegura que tal pluralidad no puede darse *in ordine physico* en virtud del mismo acto, sino tan sólo por la recepción en una potencia real, ya que el principio discriminante y multiplicador no puede ser intrínseco al acto, porque no fundaría una distinción numérica, sino específica; de igual modo que el elemento «racionalidad», que conviene al hombre y falta al bruto, determina una distinción específica. Por consiguiente, el principio multiplicador y discriminante ha de ser realmente dis-

---

(8) *Metaphysica*, 284 s.

tinto del acto; ese principio no es otro que la potencia real que recibe al acto.

Aquí también se ve que toda esta argumentación—si no quiere afirmar simplemente lo que primero tendría que demostrar—no prueba sino la distinción *formal* entre acto y principio multiplicador, es decir, la distinción *in ordine metaphysico*. Sólo en este orden no puede ser intrínseco al acto el principio discriminante, como se ve en el ejemplo que propusimos arriba. Ahora bien: de ahí no se deduce la distinción real-física (por lo menos si no se supone el paralelismo). Ambos elementos pueden hallarse en identidad real, y distinguirse con todo conceptualmente. De suerte, que este argumento no nos hace dar un paso adelante.

Veamos si con otro autor lo podemos dar. MAURI aduce una serie de argumentos que pueden condensarse en dos (9). Uno dice así:

Plures actus puri eiusdem speciei, utpote simplicissimi, non haberent quo distinguerentur numero et simul specie convenirent. Ergo repugnant in eadem specie.

Lo mismo viene a decir en otra parte, l. c., 68: *Nihil ab alio differre potest secundum id, secundum quod cum alio convenit. Ergo si duo simplicia conveniunt in ratione specifica, in nullo differre possunt. Ergo prorsus sunt unum. Non enim est accipere in eo quod est prorsus simplex aliquid et aliquid, vel quidquam, quod non sit ipsum. Quidditas enim simplicis est ipsum simplex.*

Acto puro, según Mauri, es el que no está recibido en una potencia real. Adviértase la inexactitud que comete al hablarnos del acto *puro*, siendo así que el axioma trata de la multiplicación del *acto*. No hay que confundir, sin más, las dos cosas.

Pues bien: dice Mauri que el acto no recibido en una potencia real es absolutamente simple, y por esa su *simplicidad absoluta* es del todo imposible distinguir en él lo específicamente común y lo numéricamente diverso. Por consiguiente, sólo pueden darse varios actos formales, en cuanto que dichos actos son recibidos en una potencia real.

No será difícil responder a este argumento, supuestas nuestras anteriores observaciones críticas. Es verdad que lo común y lo discriminante no pueden hallarse en el *acto como tal*; pero de ahí no se deduce sino una distinción formal, conceptual entre el acto y la hecceidad numérica, y no una distinción real-física. En tanto no se presuponga el paralelismo, ambos elementos *in ordine physico* pueden hallarse verificados en identidad real. Los

(9) *Lect. Philos. Schol.*, 67 s.

actos de que hablamos, por ejemplo, sabiduría, *como tales*, son formalmente simples, pues en la sabiduría *como tal* no encontraré otra cosa que sabiduría; la forma como tal es forma de arriba abajo. Por consiguiente, estos actos no pueden diferenciarse en el aspecto mismo en que convienen: *nihil ab alio differre potest secundum id, secundum quod cum alio convenit.* Pero adviértase que eso no es lo que afirmamos nosotros. Tal cosa se seguiría de la suposición de que todo *physice simplex* es un *metaphysice simplex*. Y la argumentación de Mauri sólo tiene valor contra esto *último*; de suerte que, una de dos. o comete abiertamente *petitio principii*, o presupone el paralelismo. Se trata de saber si el acto *in ordine physico*, por ejemplo, sabiduría, puede ser existente, individuo, y de tal grado de perfección en identidad real. Tal acto sería simple en el orden real-físico, pero no sería absolutamente simple, puesto que podría descomponerse conceptualmente en varios componentes: sabiduría-existencia-hecceidad. De donde se sigue que semejante acto realmente sería individual por sí mismo; pero de ahí no se infiere, sin tomar como base el paralelismo, que dicho acto formalmente fuera éste por sí mismo, y que, por tanto, fuera necesariamente único. Con eso hemos respondido a otro argumento de Mauri: *Actus purus simplex non potest individuari seu esse hic per aliquid, quod non sit ipse actus purus. Ergo per ipsam suam speciem est hic. Ergo nequit esse numero multiplex in eadem specie.*

Nuestras principales objeciones no desaparecen en modo alguno por los argumentos, que, desde un punto de vista algo distinto, pretenden demostrar la necesaria unicidad del acto «puro».

Mauri escribe, l. c., 67: *Unaquaeque ratio, si ipsa concipitur et non in habente, necessario unica est; sic v. gr. humanitas, albedo, dualitas, Sapientia, etc. Ergo etiam si aliqua ratio ipsa subsistat, necessario unica erit.*
En otra fórmula (68) dice sustancialmente lo mismo: *Si aliqua ratio seu essentia aliqua, etiam compositionem involvens, ipsa concipiatur et non in aliquo, necessario una est numerice sicut una formaliter, v. gr. humanitas. Sed omnis actus purus subsistens est ratio quaedam subsistens et quidditas quaedam et non in aliquo. Ergo unicus necessario est numerice sicut formaliter.*

Para apreciar en su justo valor este argumento, hay que fijarse en el significado y diferencia entre unidad y unicidad. La unicidad se contrapone a la multiplicidad dentro de una misma especie. Puede ser puramente efectiva, o bien necesaria. Adán, antes de la creación de Eva, era el único hombre. La multiplicidad de otra especie de vivientes no se oponía a esa unicidad, ya que Adán no tenía entre ellos ningún «semejante». Ahora bien: esa

unicidad era puramente efectiva, no necesaria, es decir, que Adán, por su esencia, no excluía que existieran otros hombres fuera de él. Por el contrario, la unicidad necesaria le conviene a Dios, pues Dios, por su esencia, excluye absolutamente una multiplicidad de seres de su mismo rango.

La unidad se da en una esencia que está constituída por diversos elementos, como, por ejemplo, la esencia «hombre», que está constituída por los elementos cuerpo y alma, es decir, que el hombre es un viviente sensitivo-espiritual. En cambio, las notas «cuadrado» y «redondo» no pueden reunirse en una unidad semejante, y, por eso, de ellas no puede resultar ninguna esencia.

La unidad se da también en una forma metafísicamente simple, como, por ejemplo, «sabiduría». En este sentido no hay más que una sabiduría, una «forma», lo mismo que no hay más que una esencia del hombre, una sola *humanitas*. Por más veces que se halle verificada la sabiduría y la *humanitas*, siempre será una misma (en cuanto a su quiddidad) forma la que se halle verificada, y por eso a todos los sabios, o bien a todos los hombres, les conviene la misma definición. Y ésta es la unidad formal que conviene al concepto universal, al cual le podemos considerar atendiendo solamente a su comprehensión *(universale directum)*, o también según su relación con los *inferiora (universale reflexum)*.

Ahora bien: de esta exposición se desprende la respuesta que hay que dar al razonamiento precedente del axioma. Cuando consideramos el acto puramente en sí, prescindiendo de su relación al sujeto—contemplamos, por ejemplo, la sabiduría puramente en sí—, no descubrimos en él ninguna huella de unicidad necesaria. Se da solamente la unidad *formal*, la unidad de la *forma;* hay tan sólo un *objeto* de mi pensamiento, pues yo no pienso varias sabidurías simultánea o sucesivamente, sino «sabiduría». Es la unidad del *universale directum*, que es considerado tan sólo, según su comprehensión, prescindiendo en absoluto de si se halla verificado una o más veces. Esta última es una cuestión enteramente distinta, que hay que resolverla por separado. Aparte de eso, si una forma, por ejemplo, sabiduría, existiera tal como es concebida en absoluto, considerada meramente según su quiddidad, no tendríamos sino un universal transportado a la realidad, el cual, como existente, sería numéricamente éste, pero de un modo contingente y no necesario, y, por tanto, no sería necesariamente único. Bajo cualquier otro aspecto, estaría indeterminado; y, por lo mismo, esta hipótesis es en sí imposible.

La cuestión cambia enteramente de aspecto, si no solamente consideramos el acto puramente en sí, prescindiendo de su relación al sujeto, sino que le suponemos como formalmente subsistente. Con lo cual, el acto excluirá aun la composición metafísica con un sujeto. Y entonces—como se puede demostrar con toda evidencia—el acto excluye absolutamente, por su mismo concepto, cualquier potencialidad, y, por tanto, es formalmente infinito, existente y éste acto. Y entonces dicho acto es necesariamente único, pues la multiplicabilidad supone como presupuesto indispensable la distinción al menos conceptual entre acto y hecceidad.

Pero, con todo eso, hemos abandonado el campo de la controversia, ya que nadie discute que un acto, que deba ser considerado, por su mismo concepto, como subsistente, sea por necesidad, único e infinito. Por supuesto que esa proposición no es una verdad tan sencilla como parece, sino que necesita demostración. Hay que probar, además, que una perfección «pura» sólo puede ser considerada como «acto» puro en la forma indicada.

El tomismo, en cambio—al menos si es consecuente consigo mismo—, sostiene que el acto como tal, por consiguiente la sabiduría como tal, es de por sí infinito y único: *Actus secundum se est illimitatus, ut constat de esse, de sapientia, de amore* (10). De un modo semejante se podría decir: *Actus secundum se est unicus ut constat de esse, de sapientia, de amore.* Lo cual no sólo se desprende del paralelismo perfecto entre el axioma de la limitación y el de la multiplicación del acto, sino del mismo *texto* de ambos axiomas: *Actus non multiplicatur neque limitatur nisi per potentiam.* En este mismo sentido hay que interpretar las expresiones de Mauri si no queremos imputarle una lamentable oscuridad. Cuando Mauri atribuye la unicidad al acto *puro*, sólo podemos interpretarle así: el acto no recibido en una potencia real es necesariamente único; la potencia real es la condición única de la multiplicación y limitación del acto (11).

Hemos de rechazar en absoluto que el acto *como tal* sea *infinito* y *único.* En primer lugar, eso no es verdad, pues la sabiduría

(10) GARRIGOU-LAGRANGE, *Acta primi congressus thomistici internationalis,* 38.

(11) Podría compaginarse con el texto *escueto* de los axiomas el que el acto *como tal,* y, por ende, el acto de por sí, no fuera infinito y único. Pero la interpretación contraria se impone lógicamente, cuando nos dice que el acto no recibido en una potencia real es infinito y único. Ahora bien: si la infinitud y la unicidad no convinieran al acto como tal o de por sí, entonces ese acto puro no sería ni finito ni infinito; no sería ni éste ni aquél, es decir, que sería un *universale a parte rei.*

como tal nada nos dice de infinitud y unicidad, sino que de ambas prescinde enteramente. Aparte de que sólo así podemos evitar el panteísmo, pues, de lo contrario, dondequiera se verificara el acto, por consiguiente la sabiduría, se darían necesariamente la infinitud y la unicidad de la misma, ya que ambas cosas convendrían formalmente a la sabiduría como tal. Es cierto que el acto *como tal* no dice finitud ni hecceidad, y que, por lo mismo, esas dos determinaciones le tienen que venir de «fuera». Ahora bien: si se *afirma* sencillamente que ese principio «extrínseco» no es algo distinto sólo conceptualmente, sino la potencia real, se comete una *petitio principii*, pues esto es precisamente lo que se discute, y, por ende, lo que hay que demostrar. Esa afirmación sólo sería legítima una vez presupuesto el paralelismo. Pero entonces no se resuelve la *quaestio iuris*, sino que queda desplazada a la justificación de dicho paralelismo. Aparte de que entonces el tomismo, si quisiera ser lógico, no podría rechazar, por realista exagerada, la distinción formal escotista; antes bien, tendría que afirmar que dicha distinción era aún insuficiente. Esta actitud inconsecuente del tomismo se comprende por no darse él mismo cuenta cabal de que su sistema se apoya sobre el mismo presupuesto epistemológico que el de los escotistas: el paralelismo.

Así que, después de todo esto, no será atrevimiento el que no queramos poner como base de nuestro sistema filosófico los axiomas de la limitación y de la multiplicación del acto en su especial concepción *tomista*.

SECCIÓN SEGUNDA

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

El problema acerca del principio de individuación no es, por cierto, una sutileza escolástica, sino un problema igualmente importante, tanto en su aspecto histórico, como en su aspecto sistemático. HEIMSOETH (12) cuenta, no sin razón, el problema del individuo entre los grandes temas de la metafísica occidental. Comenzando por la filosofía griega hasta el presente, se ha levantado en torno a este problema el más vivo interés. Lo cual tiene su fundamento en la realidad. Con el problema de la individuación

(12) *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters.* Berlín, 1922, 236-278.

—como veremos más tarde—guardan relación íntima un buen número de importantes problemas, de epistemología, psicología y metafísica. El problema de los universales es el más importante entre ellos. Los mismos problemas éticos acerca de la misión de la persona individual, de su puesto en la sociedad, etc., no son independientes de la concepción metafísica del individuo (13).

La tesis tomista de la materia *(signata quantitate)* como principio de individuación, es únicamente la explicación de *cómo* constituye la potencia real el principio de la multiplicación del acto. Veremos si de esa forma se comprende todo el problema de la individuación o sólo una parte del mismo. Si ocurriere esto último, la tesis tomista, aunque en sí misma estuviera justificada, necesitaría un complemento importante. Ahora bien: nosotros, que hemos rechazado el principio tomista de la multiplicación del acto por la potencia real, ¿cómo explicaremos la individuación? Nos esforzaremos también ahora por desenvolver lógicamente desde sus primeras bases nuestra concepción.

En primer lugar, estudiaremos la individualidad en general, para establecer claramente su sentido. Después plantearemos el problema acerca del principio de individuación y procuraremos resolverle. Finalmente, sacaremos las consecuencias que se desprenden lógicamente de sus diversas soluciones.

---

(13) Entre la literatura, véase en orden a la *historia* del problema: J. ASSENMACHER, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, I, 2), Leipzig, 1926.—G. SIEGMUND, *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez*: Philos. Jahrb., 41 (1928), 50-70; 172-198.—M. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothéque Thomiste, 8) Kain, 1926, 49-134.—Para estudiar la concepción *tomista*, cfr.: M. GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule.* Paderborn u. Münster, 1887.—J. GREDT, *Elementa*, I 5, 301-309. REMER-GENY, *Cosmologia* 6, 70-76.—HUGON, *Cosmologia*, 236-253; y *Les vingt-quatre théses thomistes*, 71-75.—MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, 86-91.—M. THIEL, *Die Thomistiche Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen.* Freiburg, 1929.—Para estudiar la concepción *suarista*, cfr.: SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5.—J. DONAT, *Ontologia* 7, 77-84. — PESCH-FRICK, *Institutiones logicae et ontologicae*, II 2, Friburgi, 1919, 153-170.—J. URRÁBURU, *Ontologia* 2, Vallisoleti, 1891, 258-311.

CAPITULO XIII

LA INDIVIDUALIDAD EN GENERAL.

§ 1. *El sentido de individualidad.*

El término individualidad se emplea en la escolástica con diversos significados. En primer lugar, se considera a la individualidad como contrapuesta a la universalidad. Así, por ejemplo, dice SUÁREZ: *Individuum dicitur, quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subiectis, aut quae in illa ratione multa sint* (14).

Aquí nos vendrán bien algunas aclaraciones que antes esbozamos. El universal como tal se halla únicamente en el sujeto cognoscente, y eso según el doble significado de universalidad. Universal, por ejemplo, es la sabiduría como tal, pues no precisa, por su concepto, si es ésta o aquélla, si es de un grado mayor o menor; antes bien, prescinde de todo eso. A éste le llaman *universale directum* y coincide con la esencia considerada meramente «en sí». Este universal como tal es únicamente el contenido de un concepto. Real es el correlativo correspondiente en los objetos a este contenido; un concepto será objetivo si le corresponde de hecho tal correlativo. Con esto nos hallamos con una nueva clase de universalidad, según la cual, el contenido de un concepto se pone en relación con los objetos que le corresponden. Es el *universale reflexum.* Este universal presupone necesariamente que su contenido prescinde de la individualidad, pues, de lo contrario, sería imposible que un mismo contenido conviniera a varios objetos, pues dichos objetos se distinguen entre sí por su individualidad, mientras que el universal representa lo que es común a todos ellos. Pero esta unidad no es física, sino lógica; es decir, que de todos los individuos—por ejemplo, de todos los hombres—, se puede, por abstracción, formar un contenido conceptual en el cual todos ellos convengan. A ese contenido le corresponde un correlativo en cada uno de los hombres. Mientras en el problema de los universales no se presuponga el paralelismo, dichos correlativos serán realmente idénticos con la individualidad.

---

(14) *Disp. Met.*, 5 s., 1, n. 2.

Al contenido del *universale directum* le conviene la unidad *formal*, bien sea que conste de una sola nota, bien de varias que se aúnen para formar una esencia, como se unen, por ejemplo, la sensibilidad y la espiritualidad para constituir la esencia del hombre. El que se representa al «hombre» se representa ese uno formal. En esta representación se efectuarán tantos actos cuantas sean las personas que tengan ese pensamiento. La esencia «hombre» no es algo subsistente en sí mismo, pues entonces los hombres no sólo se representarían una misma (en cuanto a su contenido) esencia, sino también una esencia numéricamente una. El universal se habría convertido en singular. Esta esencia «hombre» es el contenido de cada uno de los actos, de donde se sigue que este contenido se hallará tantas veces cuantas sea el número de actos con los cuales es realmente idéntico. Mas eso en nada altera el contenido considerado meramente según su «quiddidad», y por eso todos damos la misma definición de la quiddidad representada. Esta multiplicación del contenido a una con los *actos* que lo representan no es la multiplicabilidad que le compete como *universale*. La cual consiste únicamente en que pueda responderle como correlativo una pluralidad de objetos. Con eso se excluye el que dichos *objetos* puedan tener una multiplicabilidad semejante. Dejarían entonces de ser objetos y se convertirían en contenidos conceptuales.

Ya antes nos encontramos con dos clases de individualidad que es menester distinguir con cuidado: la individualidad *numérica* y la *cualitativa*. Como siempre que se plantea el problema acerca de la individuación no suele estudiarse a fondo más que la primera, con tanta mayor razón debemos esforzarnos nosotros por conceder a la segunda su debido interés. Procuraremos aclarar con ejemplos el significado concreto de estas dos clases de individualidad, puesto que son datos últimos de experiencia.

Veo un libro que está sobre mi escritorio. Puedo señalarle con el dedo y decir a otra persona: Vea usted «este» libro, y no aquel otro que está junto a él. Surge en seguida la cuestión de si ese «no ser el otro» es un elemento constitutivo de la «hecceidad», o, más bien, resulta de ella. Es esto último, decimos.

Aunque estudiando el problema psicológica y genéticamente, viéramos que, por la pluralidad de objetos, llegamos a distinguir entre «éste y aquél», con todo, cada libro es y sigue siendo «este» libro determinado, y precisamente *por* ser en sí, y en cuanto es en

sí primariamente *este* libro, puede no ser ningún «otro», prescindiendo de si de hecho se da o no otro libro.

Así, que la hecceidad *(haecceitas)* se muestra como el fundamento de la *singularidad* e *inmultiplicabilidad* de dicho libro; puesto que el libro, por ser en sí primariamente *éste*, no puede ser simultánea ni sucesivamente *otro* distinto. De lo contrario, sería al mismo tiempo éste y no sería éste. Pues toda repetibilidad simultánea o sucesiva presupone necesariamente que A/1 no es A/2. Aun cuando un hombre existiera simultáneamente en diversos lugares, tendríamos, sí, diversas localidades, pero en todas ellas estaría presente un mismo hombre numéricamente A/1. De suerte que A/1 no puede multiplicarse sin contradicción. A lo más, podrían existir varios hombres de cualidades perfectamente iguales (A/1, A/2, A/3...), pero cada uno de ellos sería en sí *este* hombre enteramente determinado (1, 2, 3...), de los cuales el uno no sería numéricamente el otro, y sólo en este supuesto es posible una pluralidad de hombres que posean enteramente las mismas cualidades. Esta hecceidad es el fundamento del número; de ahí que se llame hecceidad numérica, individualidad numérica. Si se emplea la primera denominación «hecceidad» *(haecceitas)*, no hay en sí necesidad de añadir el término «numérica». Este se contiene ya en la *haecceitas*, la cual es suficientemente significativa. No así el término «individualidad», que puede entenderse también en el sentido cualitativo, y que insinúa preferentemente este último sentido.

Los ejemplos antes mencionados nos advirtieron de ello. Sobre mi escritorio no sólo hay varios libros, sino que éstos se distinguen entre sí por su encuadernación, tamaño, etc. De igual modo, todos los hombres se diferencian entre sí de mil maneras, por sus disposiciones caracteriológicas, etc. Así, pues, una misma naturaleza humana universal se halla verificada «individualmente» en todos los hombres en dos sentidos distintos: cada hombre es en sí numéricamente *este* hombre, y, además, es en sí un hombre concreta y enteramente determinado en sus cualidades: Platón, Aristóteles, Agustín.

Pues bien: por forma individual de verificación entenderemos preferentemente esta diferenciación *cualitativa* de todos los hombres.

Y ahora surge espontáneamente la pregunta de si pueden darse varios seres perfectamente iguales. Parece que, de hecho, todos los seres se distinguen cualitativamente. Mas no parece que exis-

ta una necesidad absoluta de ello. Si se tiene en cuenta aun la diversidad local, podría restringirse la pregunta a los seres que no fueran extensos y que no estuvieran sujetos a localidad, y aun se podría preguntar si los mismos seres materiales no pueden ocupar el mismo lugar. Aunque nosotros, que somos hombres, ya no pudiéramos distinguir tales seres entre sí, no se seguiría de ahí que ellos no fueran en sí distintos, y que al menos Dios no pudiera distinguirlos. No hay que esforzarse ahora por dar una solución definitiva a este problema. Insistiremos tan sólo en que, a pesar de la diferenciación cualitativa que existe de hecho entre todas las cosas, las dos clases de individualidad tienen fundamento objetivo y hay que saber distinguirlas. Todo hombre particular será siempre *este* hombre y *tal* hombre, aunque las diferencias cualitativas se aminoren hasta el sumo grado de semejanza. Y como son dos clases de individualidad, hay que buscar cuál sea el principio de individuación propio de cada una.

De igual modo es importante distinguir entre la individualidad *relativa* y la individualidad *absoluta*. Tanto la individualidad numérica como la cualitativa se pueden tomar en sentido absoluto y relativo.

En la individualidad absoluta consideramos una cosa puramente en sí, prescindiendo totalmente de si se dan otras cosas o no. Así, pues, cada cosa es en sí numéricamente ésta y cualitativamente tal, por ejemplo, Sócrates. En la individualidad relativa se añade la relación a otras cosas semejantes: vemos la contraposición entre individuo y especie. El individuo es un miembro particular dentro de una especie. Aunque de hecho sólo se diera un único miembro, con todo, dicho miembro sería individual en el sentido relativo, porque al menos no excluiría una pluralidad de cosas semejantes a él, como las excluye Dios. Según eso, todo lo que es individual en el sentido relativo lo es también en sentido absoluto, pero no viceversa.

La individualidad relativa se divide también en numérica y cualitativa. La primera expresa una multiplicidad meramente numérica, bien sea real o al menos posible, de seres de la misma especie, aunque éstos se diferencien o no cualitativamente, por ejemplo Sócrates/1, Sócrates/2, etc. La individualidad relativa cualitativa expresa una multiplicidad real, o, al menos, posible, de

seres que, dentro de una misma especie, se diferencian, no sólo numérica, sino también cualitativamente, por ejemplo, Sócrates, Pablo, etc.

No hay que confundir las nociones de individualidad hasta ahora expuestas, con las señales externas, manifestativas de dicha individualidad. Se pueden también emplear señales arbitrarias para distinguir cosas que sean cualitativamente muy semejantes. Las determinaciones generalmente enumeradas en lógica no agotan, por cierto, todas las señales distintivas, sobre todo las que se refieren a la individualidad cualitativa (15). Y por supuesto que con dichas notas no se designa el principio interno constitutivo de la individualidad.

Se habla, finalmente, del individuo por contraposición a la *sociedad*. Los problemas que resultan de este punto de vista los estudia la escolástica en la Etica y Sociología. Este sentido de individualidad se sale, por tanto, de nuestro plano, por más que el individuo, como miembro de la sociedad, no sea independiente de una concepción metafísica, lo mismo que no lo es toda la Etica en general.

Lo que en adelante nos interesará es el problema acerca del principio de la individualidad numérica y cualitativa bajo su doble aspecto absoluto y relativo.

§ 2. *Todo existente está determinado individualmente.*

Aunque en el problema de los universales no faltan diferencias doctrinales en algunos pormenores, todos los escolásticos convienen, al menos, en que no puede darse un *universale a parte rei*, y que, por tanto, todos los seres existentes están determinados individualmente. Con lo cual se dice implícitamente que esa determinación individual de todos los seres existentes no es la individualidad relativa, sino la *absoluta*, ya que la individualidad relativa está excluída de Dios.

Es frecuente, al tratar de la determinación individual, referirse exclusivamente a la individualidad numérica de las cosas. Pero nosotros hemos de plantear también el problema acerca de su individualidad cualitativa. A pesar de que es común la idea fundamental, a saber: que todo existente ha de estar enteramente de-

(15) *Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.*

terminado, no existen pocas diferencias en el modo de concebir las dos clases de individualidad.

En primer lugar, por lo que toca a la individualidad *numérica*, es cierto que no puede darse un universal separado de los individuos, y del cual éstos «participan»; porque dicha esencia universal hipostatizada, por ejemplo, «hombre», sería *eo ipso* una esencia singular, lo mismo que los hombres singulares. Aparte de que los hombres particulares sólo pueden ser constituídos como hombres por algo *intrínseco* a ellos y no por una esencia universal exterior a los mismos.

Además, que es imposible el que *una misma* esencia sea común a todos los hombres, aunque dicha esencia universal se coloque *en* los objetos. Como esencia existente, sería numéricamente individual y no tendríamos sino un solo hombre, pues numéricamente sólo se daría una naturaleza común. Ahora bien: si nos conceden que la naturaleza se multiplica en los hombres singulares, entonces tendríamos numéricamente tantas esencias como hombres singulares, aunque, por lo demás, las esencias estuvieran aún indeterminadas en su aspecto cualitativo. Pero es una contradicción—como demostramos arriba—que una misma esencia numéricamente se multiplique. Pues tendría que ser a un mismo tiempo numéricamente ésta (E/1) y no ésta, porque existe repetidamente, y esto último sólo es posible en cuanto E/2 no es E/1.

El universal como *contenido conceptual* no está individualmente determinado ni numérica ni cualitativamente. Así, que la sabiduría como tal no expresa ninguna determinación numérica ni grado alguno concreto de su perfección. En lo cual no hay contradicción, pues esta quiddidad con su indeterminación individual sólo se halla en un sujeto cognoscente, y eso en virtud de una abstracción de las cosas reales. Pues por esa abstracción se prescinde de la individualidad—al menos de la numérica—, y así se obtiene un contenido conceptual que puede tener un correlativo correspondiente en varios individuos.

Es, por el contrario, imposible que a una cosa existente le afecte cualquier indeterminación. No puede darse ningún ser neutro, que no sea ni éste ni no-éste, que no sea tal o cual cualitativamente. Si tal objeto se encuentra de hecho en la totalidad de los seres existentes, tiene al menos que ser idéntico con alguno de los que componen esa suma total, sea A, o B, o C, etc. Y si no es ni A, ni B, ni C, etc., entonces es que no se halla en la totalidad de los seres existentes, y que él mismo no es existente,

lo cual es contrario a la hipótesis. Hay, pues, que concederle una individualidad numérica y que negarle todas las otras individualidades, esto es, que dicho ser es numéricamente este ser, y, por lo mismo, distinto numéricamente de todos los demás. Estas mismas reflexiones se pueden también aplicar a la individualidad cualitativa.

Estamos, pues, ante el hecho de que a todo ser existente le conviene un sí o no respecto de cualquier determinación concebible. No puede ser neutral respecto a ella. En eso se distingue el objeto existente del concepto universal. Aun el concepto universal como *acto* está enteramente determinado, puesto que como acto es algo existente. La universalidad sólo conviene al *contenido* del acto. Nosotros nos encontramos simplemente con el hecho de que podemos formarnos conceptos universales, de que podemos abstraer. Mas los objetos reales como tales no pueden prescindir de sus determinaciones individuales propias.

Pero toda esta argumentación, ¿no *presupone* ya que todo existente ha de estar enteramente determinado? Pues parece que sólo admitido este supuesto es lógico concluir que ningún ser existente puede ser neutral respecto de cualquier determinación concebible, sea numérica o cualitativa. Aparte de eso, el principio de contradicción, o bien el de exclusión de un tercero, sólo rechaza la posición intermedia entre dos opuestos *contradictorios*. Y de ahí no se puede deducir que todo existente ha de ser por necesidad o finito o infinito, de tal cualidad o de tal otra. Solamente «finito» y «no finito» se oponen contradictoriamente, mientras que finito e infinito se oponen contrariamente (16).

A esto se responde que podemos muy bien establecer comparación entre el existente y el contenido del acto, y de ahí concluímos que el contenido del acto como tal puede muy bien prescindir de la determinación individual, pero no así el objeto correspondiente a dicho contenido. Y por esta propiedad del existente, evidenciada de esta forma, afirmamos su necesaria determinación individual; y, por tanto, no la suponemos sin fundamento.

Además de que en la prueba de nuestra tesis no nos servimos únicamente del principio de contradicción, y señal de ello es que la entera determinación del existente no es inmediatamente evidente. Cuando se halla verificada, por ejemplo, la sabiduría, el

---

(16) Cfr. C. FRICK, *Ontologia* [6], 11.

principio de contradicción nos dice que o se halla verificada la plenitud total de la sabiduría, o no. Hay que probar ulteriormente que la plenitud total de la sabiduría es necesariamente infinita, Y entonces toda sabiduría existente será necesariamente o finita o infinita. El mismo resultado se obtiene por el siguiente dilema: Una perfección se halla verificada, o como perfección subsistente o como determinación de un sujeto. Ahora bien: la sabiduría, en cuanto finita, tiene también un grado enteramente determinado. Ya que puedo representarme como verificados todos los grados finitos posibles, y entonces la esencia finita, de cuya determinación concreta tratamos, tendrá que coincidir con alguno de esos grados, pues, de lo contrario, no sería una sabiduría finita real. De donde resulta que, por necesidad, le conviene un grado determinado, y, por lo mismo, *hic et nunc*, la negación de cualquier otro grado finito e infinito. Hay que tener en cuenta ahora también la característica que separa al existente del contenido de un concepto abstracto. Dicho contenido expresa solamente la definición formal, prescindiendo enteramente de cualquier magnitud gradual. Por el contrario, a la sabiduría existente, que corresponde al contenido abstracto de sabiduría, no solamente le conviene toda la definición, sino también, por necesidad, una magnitud gradual determinada, que en cuanto tal es finita o infinita.

Al decir que todo existente está *por necesidad* enteramente determinado numérica y cualitativamente, no queremos significar una necesidad formal y absoluta de su determinación correspondiente. Esto sólo ocurre en el ente necesario, que comprende la individualidad en su concepto esencial. Por el contrario, en todo ser contingente la esencia y la individualidad son conceptual y adecuadamente distintas. De donde se sigue inmediatamente que el ente necesario excluye absolutamente, por su misma esencia, cualquier otra individualidad numérica y cualitativa, y que, por tanto, es también acto puro en este respecto. Por consiguiente, en la esencia del ente necesario se halla la razón de que sólo pueda darse *este* ser necesario y *tal* ser necesario; por lo cual, es único e inmutable con absoluta necesidad.

En cambio, en el contingente no existe necesidad *formal* de *su* individualidad, sino únicamente la necesidad (hipotética) de que no puede existir sin estar determinado numérica y cualitativamente. El contingente como tal no incluye en sí, por su concepto *esencial*, una *determinada* individualidad numérica y cualitativa. Aunque no puede darse un hombre que no sea éste o aquél, y

que no tenga un grado concreto de perfección; con todo el hombre, por su concepto esencial, sigue siendo indiferente para existir como éste o como aquél, con este grado de perfección o con el otro. Y, por esta razón, es posible que existan diversos hombres, y que éstos posean diversos grados de perfección.

Así, pues, hemos resuelto en lo esencial el problema acerca de la individualidad *cualitativa* de los seres existentes. Todo ser existente no sólo es numéricamente éste, sino que, además, posee su cualidad enteramente determinada. Con lo cual no se resuelve si pueden existir varios seres que cualitativamente sean perfectamente iguales, con tal de que cada uno esté *en sí* enteramente determinado. Tales seres se distinguirían *sólo* numéricamente. Por consiguiente, la individualidad cualitativa como tal dice únicamente que todo ser singular ha de estar totalmente determinado, mas no asegura que los individuos de una misma especie hayan de diferir cualitativamente, aunque de hecho así suceda.

Aunque la individualidad cualitativa, o bien la diferenciación cualitativa de las cosas se nos manifiesta en diversas propiedades accidentales, no hay que olvidar que esas determinaciones accidentales tienen su raíz en la índole de la *substancia*. De suerte que, en último término, hay que remontarse a ella. Venimos, pues, al problema acerca del *principio* de la individualidad cualitativa.

De Dios no se puede predicar la individualidad en sentido *relativo*. En cambio, en sentido *absoluto*, Dios está enteramente determinado numérica y cualitativamente. En efecto, Dios es *este* Dios, y eso *formalmente*; por lo cual no puede darse *sino* este Dios; es decir, que Dios es necesariamente *único*. La individualidad numérica, como se ve, está contenida *implicite* en el concepto esencial de Dios. En cambio, en todo ser contingente, la esencia específica es distinta conceptual y adecuadamente de la individualidad.

Dios está enteramente determinado, no sólo numérica, sino también cualitativamente, y, por cierto, también *formaliter*; por lo cual, sólo puede haber un Dios y tal Dios, es decir, que Dios es absolutamente inmutable. Con la misma razón con que investigábamos la esencia metafísica de Dios, hablamos ahora de su individualidad. Entre la esencia y la individualidad de Dios hay la misma relación, de *implicite* a *explicite*, que entre la esencia divina, por un lado, y la existencia y atributos de Dios, por

otro. En estos últimos podemos ver la individualidad cualitativa de Dios.

Nosotros atribuímos a todo existente como tal individualidad cualitativa y numérica; pero queda todavía por resolver si el estar individualmente determinado es *exclusivo* del existente. Suárez afirma que el no-existente puede estar también individualmente determinado, al decir (17): *Sic ergo explicita ratione individui seu singularis entis, dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico* i m m e d i a t e *ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem nisi in entitatibus singularibus et individuis, quibus sublatis, impossibile est aliquid reale remanere.*

Como ha podido apreciarse, Suárez distingue claramente tres clases de seres: los *actualia entia*, los seres que *existere possunt immediate*, y, por fin, las *communes rationes entium*. Estas últimas no ofrecen dificultad. Las *communes rationes entium* son el contenido de los conceptos universales. Este contenido no puede ser trasladado a la realidad efectiva como cosa; en el orden de la existencia le corresponden cosas determinadas individualmente, *quibus sublatis impossibile est aliquid reale remanere*. Con lo cual se dice expresamente que todo existente está determinado individualmente tanto numérica como cualitativamente. Como Suárez rechaza el paralelismo (18), no puede darse, según él, un universal *a parte rei*, tal como lo entiende la «teoría de la proyección». Al concepto universal «hombre» no le corresponde, *a parte rei*, una naturaleza distinta, *ex natura rei*, de la individualidad, sino el hombre determinado individualmente: *Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus Franciscus; unde in unoquoque eodem constituitur homo quo Petrus; neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reipsa commune sit, sed sunt plura constitutiva singulorum hominum, in quibus dicitur esse ratio communis fundamentaliter propter convenientiam et similitudinem quam inter se habent* (19).

Y ¿qué sucede con las cosas *quae existere possunt immediate?* Esas cosas, según Suárez, también están determinadas individualmente en el aspecto cualitativo y en el numérico. Aquí se corre

(17) *Disp. Met.*, 5, s. 1, n. 14.
(18) *Disp. Met.*, 5, s. 2, n. 32.
(19) L. c., n. 33.

el riesgo de independizar al orden metafísico del sujeto cognoscente, y de constituirle en un reino, subsistente en sí, de esencias y posibilidades. En este reino se hallarían las esencias puras, que, por su indeterminación, no son, como tales, *inmediatamente* capaces de existir, y sólo hallarían su verificación en las cosas (que están determinadas individualmente). Ahora bien: entre las cosas posibles, hay unas que están totalmente determinadas individualmente, y éstas son inmediatamente aptas para existir. La causa eficiente las «traslada» después, por decirlo así, del reino de la posibilidad al reino de la realidad. Es claro que en esta teoría las cosas *quae existere possunt immediate* están determinadas individualmente, ya que en esa su «existencia en posibilidad» son tan independientes del sujeto cognoscente como las cosas «existentes»».

La explicación será diferente, si el orden metafísico no subsiste con plena independencia del sujeto cognoscente. Entonces no serán las mismas cosas, numéricamente, las que sean trasladadas por la causa eficiente de un orden a otro; antes bien, los objetos metafísicos tendrán el carácter de ideas ejemplares de las cosas existentes. Y esas ideas ejemplares como tales ya no podrán ser universales según su contenido; antes bien, tendrán que estar determinadas individualmente. Así, que no solamente la causa creadora ha de tener una idea, concretada hasta en sus últimos detalles, del mundo, de cada una de las almas (etc.) que ella crea, sino que también la causa inteligente creada ha de concebir exactamente la obra que quiere producir. Así como una cosa universal no puede existir como tal, de igual modo el concepto universal «casa» como tal no está suficientemente determinado para poder servir como idea ejemplar. De suerte que, en este sentido, no puede responderle inmediatamente como correlativo una cosa, aunque puede tener objetividad. Ese concepto universal tendrá objetividad solamente como idea, mas no como idea *ejemplar*, pues un concepto universal no puede ser una idea ejemplar.

Recordamos de nuevo la diferencia que existe entre la individualidad cualitativa y la individualidad numérica. Una idea ejemplar a la cual, tal como está determinada intencionalmente, puede corresponderle una cosa como correlativo, tendrá que estar completamente determinada cualitativamente. Tales son las ideas ejemplares divinas. Dios no posee conceptos universales, sino ideas ejemplares de los individuos enteramente determinados. En este sentido, no sólo lo que existe está totalmente determinado cua-

litativamente, sino también, todo lo que es posible, todo lo que puede existir inmediatamente, es decir, que las ideas ejemplares como tales no pueden prescindir de la individualidad cualitativa. La esencia, determinada individualmente, constituye el contenido de la *idea*; este contenido, en cuanto presente a la causa inteligente en su actividad, se convierte en idea ejemplar.

Mientras no resolvamos el problema de si pueden darse varios seres que cualitativamente sean del todo iguales, no hay que reclamar la individualidad numérica para el contenido de las ideas ejemplares. De modo que, en este sentido, el contenido de dichas ideas sería universal, y esta universalidad se hallaría ausente del objeto que responde como correlativo a la idea ejemplar. La individualidad numérica convendría solamente a la idea ejemplar, en cuanto que dicha idea es realmente idéntica con el acto que la representa. Pero esto nada tiene que ver con el contenido de la idea, que es del que tratamos ahora. Le convendría también la individualidad numérica, si la idea según su «quiddidad» fuera un objeto del orden metafísico independientemente del sujeto cognoscente. Pero a esta concepción del posible se la puede encerrar en un interrogante. Aunque es un absurdo que a un ser le convengan determinaciones cualitativas por razón de su existencia, no puede decirse lo mismo, sin más, de la individualidad numérica, y, por ende, de la *singularidad* del objeto que se sigue de dicha existencia.

Ahora bien: una vez que concebimos una idea como idea ejemplar de esta cosa precisamente que está determinada cualitativa y numéricamente, por ejemplo, del alma de Agustín, entonces la individualidad numérica entrará en el contenido de la idea ejemplar. Y ésta se convertirá en idea comprehensiva del individuo, idea que, como tal, expresa en su contenido todo lo que el individuo es en sí. Tales ideas exhaustivas de los individuos sólo Dios las posee; más aún: todas sus ideas son ideas exhaustivas, pues Dios no puede tener ideas universales, entendiendo por tales las que prescinden de la individualidad numérica. En cambio, nosotros, que somos hombres, no tenemos ideas exhaustivas de los individuos; por lo cual todas nuestras ideas ejemplares no están tan perfectamente determinadas, en cuanto a su contenido, que puedan servir como ideas ejemplares a una causalidad creadora en sentido estricto.

Hay que observar, además, que la individualidad cualitativa y la numérica pertenecen cada una a su orden. La primera ex-

presa una determinación dentro del orden de la esencia; la segunda no toca para nada las determinaciones cualitativas. Tenemos aquí una relación análoga a la que se da entre la esencia y la existencia. Tal vez nos pueda ser útil todo esto para resolver el problema acerca del *principio* de individuación.

Existe, además, una cierta prioridad de la individualidad cualitativa respecto de la numérica, análoga a la prioridad del ser respecto de la existencia. Para que algo sea capaz de existir, ha de estar, *ordine prius*, enteramente determinado en su aspecto cualitativo. Una casa universal no puede existir, sino tan sólo una casa determinada específicamente hasta en sus últimos detalles. Naturalmente que no se trata ahora de una prioridad temporal. Es una relación esencial que se verifica en Dios y en las criaturas: la total determinación cualitativa es *conditio sine qua non* para que una cosa pueda existir y para que pueda ser numéricamente este objeto.

Resumiendo, diremos que todos los objetos existentes están determinados individualmente en el aspecto cualitativo y en el numérico. No se puede decir lo mismo de los objetos posibles, porque no podemos atribuirles la debida independencia respecto del sujeto cognoscente que para ello se requiere. Si consideramos el contenido de las ideas, nos hallamos con una progresiva determinación intencional, desde la idea universalísima del ser hasta las esencias específicas y la individualidad cualitativa y numérica. Esta última se adquiere poniendo en relación la idea con una cosa existente. Por este mismo camino se limita la extensión de las ideas, hasta la idea del individuo, la cual, en la mente creada, nunca será comprehensiva; y ésta será una razón de por qué el espíritu creado no puede ser creador en sentido estricto. Dios, en cambio, no tiene sino ideas singulares comprehensivas, en las que se desdobla la infinita plenitud del ser divino. Ahí podríamos hallar una razón de peso para admitir la diferenciación, no sólo numérica, sino también cualitativa, de todos los seres, por más que las gradaciones de esas diferencias sean tan pequeñas que nuestro entendimiento creado nos las pueda registrar.

§ 3. *Esencia e individualidad.*

Concebimos la individualidad como una determinación de la esencia específica universal. Así, por ejemplo, el hombre, por la individualidad, se convierte en *este* hombre y en *Sócrates*. Tra-

tándose de Dios, las dos clases de individualidad se contienen, *formaliter-implicite*, en su esencia. En cambio, en el ser contingente, la esencia y la individualidad se distinguen adecuadamente, al menos por una distinción conceptual.

Cierto que, según el tomismo, la individualidad de las formas puras es conceptualmente idéntica con su esencia. De suerte que la individualidad cualitativa se convierte en la diversificación específica de las formas, las cuales, por su identidad conceptual con la individualidad numérica, son necesariamente únicas en su especie. Ahora bien: permítasenos preguntar si es lícito colocar en un mismo plano a las formas puras, que, después de todo, son seres contingentes, y al ente necesario. Además, esa opinión tomista se funda enteramente en el paralelismo, según el cual, la identidad real tiene como consecuencia la identidad conceptual. Por eso, el escotismo, que comparte con el tomismo el presupuesto epistemológico del paralelismo, pero que sostiene la distinción conceptual de esencia e individualidad, afirma lógicamente que éstas no se distinguen *sólo* conceptualmente, sino que son, *ex natura rei,* distintas.

La cuestión versará, en primer término, sobre la individualidad *absoluta,* aunque de ella se sacarán conclusiones inmediatas para la individualidad relativa, ya que si la individualidad y la esencia son conceptual y adecuadamente distintas en todo ser contingente (y, por tanto, también en los ángeles), entonces se ha cumplido, a nuestro parecer, la condición necesaria para que sea posible una pluralidad de seres contingentes dentro de cualquier especie, y, por tanto, también entre los ángeles.

No es indiferente, para la distinción de esencia e individualidad, el que esta última sea algo positivo o mera negación. Procuremos, pues, dilucidar este punto.

I. *La individualidad no es mera negación, sino algo positivo.*— Esto se deduce, para ambas clases de individualidad, de la definición de las mismas que dimos más arriba. El «no ser-otro», tanto en el aspecto cualitativo como en el numérico, no es constitutivo de la individualidad, sino una consecuencia de la mism[illegible] mente porque A es cabalmente A y ésta A; y B, por otra parte, es cabalmente B, y ésta B, puedo afirmar que A no es esta B, y viceversa. Si esta suposición no fuera verdadera, A no podría ser «otra distinta» respecto de B, ni B lo sería respecto de A. Pre-

cisamente por ser primariamente en sí tanto A como B, «ésta», cualitativa y numéricamente, no es ninguna otra.

Además, Pedro y Pablo, que, considerados según su naturaleza específica, convienen perfectamente, se distinguen por varias determinaciones cualitativas, que constituyen a Pedro como Pedro y a Pablo como Pablo. Es palmario que esas determinaciones cualitativas son en sí algo positivo y no mera negación, la cual no puede ser como tal un elemento diferenciante.

La misma razón se puede aducir para la individualidad numérica. También ella constituye un elemento diferenciante, que no puede consistir como tal en una mera negación, ya que la individualidad numérica es el fundamento necesario para poder predicar de una cosa que «no es otra distinta».

II. *La relación entre esencia e individualidad.*—Si la individualidad cualitativa y la numérica son en sí algo positivo, podemos preguntar con toda justicia qué relación concreta guardan ambas con la esencia. De todos modos, el nominalismo tiene razón al afirmar que todas las cosas existentes están determinadas individualmente en el aspecto cualitativo y en el numérico. Tiene también razón en rechazar que la esencia y la individualidad se distingan realmente. Pues, de lo contrario, habría que admitir una esencia «universal» *a parte rei*, por lo menos según la entiende la «teoría de la proyección». Pero de ahí no hay que concluir que nuestros conceptos esenciales no tengan valor objetivo. Esta conclusión descansa precisamente sobre la suposición epistemológica del paralelismo (sin el cual no se puede salvar, como afirman nuestros adversarios, la objetividad de los conceptos universales), lo mismo que toda la concepción escotística, que, para mantener esa objetividad, dice que la esencia y la individualidad son distintas *ex natura rei*. La síntesis verdadera se halla en la mitad de ambos extremos. Según ella, la esencia y la individualidad son realmente idénticas, mas pueden distinguirse conceptualmente y contraponerse como determinable (esencia) y determinante (individualidad). Nuestra mente no sólo puede separar lo que *a parte rei* está unido, sino que también puede distinguir lo que *a parte rei* es idéntico. En ese caso, la distinción se hallará, *actu* y formalmente, sólo en el entendimiento; en cambio, en el objeto sólo se hallará *fundamentaliter*. La fuente última de esta distinción es la finitud de las cosas. El infinito como tal excluye la distinción conceptual adecuada entre esencia

e individualidad. La finitud hace también que sea posible una pluralidad de seres de la misma especie. Y esta pluralidad de seres de la misma especie ofrece al conocimiento comparativo el fundamento para entresacar lo común y prescindir de lo diverso, por más que ambos elementos no sean distintos *ex natura rei* en los diversos individuos. Pero esta distinción no es puramente conceptual en el sentido de no fundada en los objetos. La esencia y la individualidad son intencionalmente distintas, mas *a parte rei* se hallan en identidad real.

En este punto coincidimos con el tomismo, por lo menos en cuanto al enunciado de la tesis, porque también los tomistas rechazan la distinción real entre esencia e individualidad. Otra cuestión será si pueden mantener consecuentemente esta tesis. Si nuestra dificultad es real, es decir, si el tomismo presupone tácitamente el paralelismo epistemológico, entonces tiene que admitir lógicamente la distinción *ex natura rei* entre esencia e individualidad, y sólo puede oponerse al escotismo por defender éste una distinción formal y no una distinción real *ex natura rei.* Y entonces, de acuerdo con sus principios, tendría el tomismo que considerar a la esencia como el *principium* potencial real *ut quo* del individuo, y a la individualidad como el *principium* actual real *ut quo.* Por otra parte, la esencia no sería *universale ut quod,* de modo que el tomismo, con todas sus acostumbradas distinciones, podría mantener en pie la tesis de que todo *ens ut quod* es individuo. Esta concepción nos parece que es la que está conforme con los principios tomistas. Claro está que con esto no queda resuelta la cuestión de si es legítima tal concepción; lo único que hemos hecho es aplicar los principios tomistas a la constitución del individuo. La constitución del individuo, por tales principios reales, tendríamos que rechazarla por las mismas (substancialmente) razones, por las cuales no admitimos que el *ens* se componga de semejantes principios reales.

El tomismo, de hecho, no defiende la distinción real de esencia e individualidad en las cosas singulares, sino tan sólo la distinción real entre la forma y la materia, que es principio de individuación. Las formas, pues, son individuas por su ordenación a este principio, que las individualiza. Con esto entramos en el problema acerca del principio de individuación.

CAPITULO XIV

EL PROBLEMA ACERCA DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.

En este particular, no sólo reina una gran diversidad de opiniones, sino también, y no raras veces, mucha imprecisión en el mismo planteamiento del problema. Sobre todo, no se sabe distinguir bien entre la individualidad absoluta y la relativa.

Con el transcurso del tiempo se han presentado todas las soluciones imaginables. Hoy día, en la escolástica, no subsisten sino dos opiniones contrarias, a saber: la «suarista» y la «tomista». Abrigamos la esperanza de ampliar algún tanto la primera de las dos soluciones.

Así, pues, en el presente capítulo procuraremos plantear el problema con toda claridad. Después seguirá una exposición y crítica de la solución tomista. Para otras explicaciones secundarias bastará una crítica más breve. Cerrará, por fin, el capítulo un ensayo de ampliación de la solución suarista.

§ 1. *Planteamiento del problema.*

La individualidad cualitativa y numérica, de la cual hemos hablado en el capítulo precedente, constituyen la individualidad *formal* o principio *formal* de individuación. Tal individualidad es en sí algo positivo, aunque no es distinta *ex natura rei* de la esencia específica. Con relación a la esencia, la individualidad es el determinante—la forma—por el cual la esencia es individual.

Cuando se habla simplemente del principio de individuación, no se entiende esta individualidad formal, sino que se busca el *fundamento* de la misma. ¿Existe tal fundamento?, ¿cuál es?, ¿lo constituye tal vez la materia, o la forma substancial, o la existencia, o cualquier otra cosa *a parte rei?*

Como la individualidad cualitativa y la numérica se distinguen esencialmente, los fundamentos correspondientes de ambas podrían ser distintos. Esto, desde luego, habrá que tenerlo en cuenta. Lo mismo se diga de la individualidad absoluta y relativa; pues la condición que posibilita una pluralidad de seres de la misma especie no es *eo ipso* el fundamento para que toda cosa singular esté en sí misma determinada individualmente en el as-

pecto cualitativo y en el numérico. Por ejemplo: aunque la materia afectada por la cuantidad permitiera la multiplicidad de seres de la misma especie, eso no querría decir que la diferenciación cualitativa de las cosas singulares tuviera su raíz última en esta materia. De suerte que cada cuestión reclama un estudio especial, si queremos de veras llegar hasta el fondo del problema y evitar toda confusión.

Pero, ¿hay razón para buscar un *principio* de individuación? Si se trata de la individualidad relativa, el estudio crítico del axioma de la multiplicación del acto nos dió la respuesta. Nos hallamos, de hecho, con una multiplicidad de cosas de la misma especie, y, por tanto, hay que buscar las condiciones de posibilidad de tal pluralidad; más aún: hay que buscar la condición de posibilidad de la multiplicidad de cosas en general. La solución de este problema nos descubrirá el principio de individuación en sentido *relativo*.

Es verdad que así no queda justificado todavía el problema acerca del principio de individuación en sentido *absoluto*, pero su justificación es fácil verla. Porque así como el alma constituye en el hombre el fundamento, por el cual le designamos como ente sensitivo-*espiritual* (animal *rationale*), de igual modo podemos inquirir si en el hombre puede señalarse algo, por el cual sea, en último término, *este* hombre cualitativa y numéricamente. Tal fundamento, ¿lo constituye la materia, o el alma, o la existencia, o algún accidente?

Por aquí se ve claro que preguntamos por un principio que radique en la cosa misma, es decir, por un principio *intrínseco* de individuación, a diferencia del principio extrínseco de la misma, como es, por ejemplo, el fin; pues del fin dependen todas las disposiciones de un objeto. Este principio extrínseco de individuación es el que buscamos al tratar del principio de finalidad, el cual nos responde que todo ser contingente de cierta condición ha de tener una razón en virtud de la cual sea cual es, es decir, que el fin es la razón dinámica de la cualidad individual de un ser contingente.

El problema acerca del principio de individuación se suele restringir a las criaturas (20). Y eso está bien, desde luego, si se

---

(20) Cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5, s. 3, n. 1: *Omittimus divinam substantiam quoniam, ut diximus, illa per se et essentialiter individua est, unde non est quod in ea quaeratur individuationis principium, magis quam essentiae vel existentiae ipsius.*

trata de la individualidad *relativa*, ya que ella está absolutamente excluida de Dios. Así, pues, tratándose de Dios, no habrá que inquirir cuál sea la condición que permita la multiplicidad, sino cuál es la razón última que excluye de Dios tal multiplicidad. Ahora bien: esa razón nos revelará al mismo tiempo cuál es la condición de posibilidad de una pluralidad de seres en general y de una misma especie.

Semejante multiplicidad será posible por estar ausente de todas las cosas la razón que excluye tal multiplicidad. Si esa razón fuera, por ejemplo, que Dios es el ser subsistente, entonces en todo ser no subsistente sería posible en principio tal pluralidad. Y, bajo este aspecto, la consideración del ser divino puede sernos útil para descubrir la condición de posibilidad de la individualidad relativa.

Y, tratándose de la individualidad absoluta, con tanta mayor razón habrá que atender a Dios. Cierto que en Dios no podrá darse fuente ninguna de esa individualidad, que sea distinta de ella realmente o conceptual-adecuadamente. Mas, no obstante, se puede preguntar por el principio de esta individualidad, ya que de un modo semejante considerábamos a la esencia metafísica de Dios como principio o fuente de sus atributos y de su existencia. En efecto, en la esencia metafísica de Dios hallamos el fundamento de la individualidad cualitativa y numérica, pues ambas clases de individualidad se contienen *formaliter-implicite* en el ser subsistente como tal. Si se viera que a la existencia hay que atribuirle una importancia especial en orden a la individualidad numérica, entonces habría que tener esto en cuenta—*servatis servandis*—cuando se tratase de Dios. Si ello fuera así, el ser subsistente sería, según el orden, la fuente primaria de los atributos y de la individualidad *cualitativa* de la existencia, y, por ende, de la individualidad *numérica*.

Como todos estos problemas se estudiaron ya con detención cuando hablamos de la esencia de Dios, podremos en adelante reducir nuestro estudio, en lo fundamental, a los seres creados.

La expresión «principio» tiene un sentido completamente distinto según se trate de la individualidad absoluta o de la relativa. En esta última preguntamos por la «condición de posibilidad», por la *conditio sine qua non* de una multiplicidad de objetos. Por el contrario, en la individualidad absoluta se busca algo positivo que sirva de fundamento a dicha posibilidad, como es, por

ejemplo, según la concepción tomista, la *materia signata*. En este problema se discute si el fundamento de la individualidad absoluta hay que ponerlo exclusivamente en una parte substancial del compuesto—la materia—. En las páginas siguientes buscaremos el principio o fundamento de la individualidad absoluta; y la «condición de posibilidad» de una individualidad relativa.

En todo este conjunto de problemas jugará de nuevo un papel importante la distinción entre el orden metafísico y el orden físico. Los fundamentos para resolver todo este problema ya fueron echados claramente por Suárez.

§ 2. *La solución tomista.*

La doctrina tomista acerca del principio de individuación no es sino una aplicación del axioma de la multiplicación del acto por la potencia. Vimos allí que, según los tomistas, el acto entitativo subsistente es simplemente único, y que, por tanto, sólo es posible una pluralidad de cosas en general en virtud de una composición real de acto y potencia *in ordine essendi*; esto es, en virtud de una composición real de esencia y existencia.

La pluralidad de seres de la misma especie exige, además, una composición real de potencia y acto *in ordine essentiae*; es decir, una composición real de materia y forma. De donde se sigue que únicamente los seres materiales admiten la pluralidad dentro de la misma especie, mientras que los seres puramente espirituales, como los ángeles, son necesariamente únicos en su especie.

El hombre, a pesar de la espiritualidad de su alma, admite pluralidad de individuos de la misma especie, porque el alma espiritual no es forma «pura» como el ángel, sino que es esencialmente *forma corporis*.

Los accidentes se individualizan por la substancia a que son inherentes. Por lo demás, en este caso nos hallamos también con una composición real de potencia y forma accidental. De este modo, la substancia de los ángeles constituye el principio de individuación de los accidentes.

La *cuantidad* tiene un puesto especial entre los accidentes, puesto que ella es por sí misma y conceptualmente por sí misma, numéricamente ésta. Ya que la cuantidad significa esencialmente *partes extra partes*, distinción de partes, de las cuales una no es ninguna de las otras; pues, de lo contrario, no habría *dis-*

tinción de partes. Por eso se explica que la cuantidad desempeñe un papel tan importante en la explicación tomista del principio de individuación.

Pero ya desde ahora tropezamos con una dificultad seria, que no pasa inadvertida a los tomistas, y que nos explica la diversidad de opiniones que se da entre ellos mismos. ¿Será, en último término, la cuantidad el principio de individuación? Eso sería considerar a un accidente como el principio de individuación de la substancia, lo cual es un absurdo; porque los accidentes —y la cuantidad como *accidens* no es excepción—presuponen ya necesariamente la substancia a que son inherentes, y, por tanto, la substancia ya individual. De ahí que la cuantidad, con toda su función individuante, llegaría un poco tarde.

Tal concepción, por otra parte, pugnaría con el axioma de la multiplicación del acto por la potencia. La forma substancial ha de multiplicarse para que se dé una pluralidad de individuos dentro de la misma especie, y esa multiplicación tiene que efectuarse por una potencia substancial correspondiente, que es la materia. Con todo, la materia prima, según los tomistas, es pura potencia, y como tal es en sí enteramente indeterminada. Luego de por sí no es ni ésta ni aquélla. Ahora bien: si la materia prima no es de por sí ni cualitativa ni numéricamente individual, ¿cómo puede constituir el principio de individuación de la forma?

El tomismo reconoce esta dificultad, y por esto confiesa que la materia prima como tal no puede constituir el principio adecuado de individuación. Para ser tal principio tiene que estar indispensablemente en una relación esencial con la cuantidad, la cual de por sí es ésta. Bien—podemos seguir preguntando—, y ¿cómo la materia prima, que es pura potencia, puede guardar tal relación con la cuantidad? ¿No es ella de por sí totalmente indiferente para ésta o para aquella cuantidad? Pues, ¿por qué guarda relación con esta cuantidad precisamente y no con otra cualquiera?

Parece, además, que la relación con una determinada cuantidad sólo puede convenir a la materia prima por razón de la forma substancial, en la cual radican todos los accidentes. Y entonces la cuantidad, con su función individuante, llegaría de nuevo un poco tarde; la cuantidad presupone ya la forma individual, y no puede intervenir, por tanto, en la individuación de la forma ni en la individuación de la materia. Parece, pues, que no podemos consignar como principio de individuación sino la materia prima, que, a su vez, por concesión de los mismos tomistas, está

demasiado indeterminada para poder servir ella sola como principio de individuación de la forma. ¿No se encierra el tomismo en un callejón sin salida, del cual ya no es posible escapar?

Unas palabras de REMER (21) nos enseñarán cómo siente el tomismo esta dificultad, a saber, que la cuantidad como *accidens* presupone ya la substancia, y que, a pesar de todo, ha de figurar en la individuación de la misma:

Sed potest etiam considerari corpus in fieri, et quaeri quomodo fiat *signatio materiae. Et iam gravis exsurgit difficultas. Ut enim materia faciat formam esse hanc, oportet prius, saltem natura, materiam esse hanc: sed materia non recipit quantitatem, qua fit haec nisi postquam recepit formam substantialem; ergo quantitas deberet esse simul prior et posterior forma substantiali, quod videtur absurdum.*

Por la relación que guarda esta teoría con el axioma de la multiplicación del acto, se ve que el principio tomista de individuación no se refiere propiamente sino a la individualidad *relativa*, y, dentro de ella, sólo a la *numérica*, ya que el axioma se ocupa de la condición de posibilidad de una pluralidad de seres dentro de la misma especie. No se estudia la diferenciación cualitativa de los individuos; más aún: esa diferenciación tendría que radicar en la forma, puesto que la materia prima es pura potencia, lo cual, según los principios tomistas, ocasionaría una diferenciación específica.

Sin embargo, la individualidad numérica relativa presupone una individualidad numérica *absoluta*, puesto que los respectivos sujetos de las formas han de ser numéricamente éstos. Y entonces las formas, respectivamente propias, de estos sujetos, serán numéricamente éstas, como formas de sujetos numéricamente distintos. De donde se sigue que los tomistas deben explicar antes de nada cómo la materia puede ser numéricamente esta materia. El ser ésta no puede convenirle porque sea *potentia pura*, sino por una ordenación a la cuantidad que es ésta por sí misma. Pues bien: esa ordenación de la materia prima a la cuantidad se explica inmediatamente por la llamada *signatio* o *sigillatio* de la materia por la cuantidad. Pero, ¿qué significa esa *signatio* y cómo se realiza?

Ya hemos notado que a la cuantidad como tal le son esenciales las partes o la distinción de partes. Puedo señalarlas con el dedo como quien dice: esta parte, esa parte, la una no es la otra, son *partes extra partes*. Ahora bien: por una ordenación de

---

(21) *Cosmol.*[4], 65.

la materia a esta cuantidad, en lugar de a otra cualquiera, le conviene a dicha materia el ser ésta y no otra cualquiera. Así que puedo señalar a la materia y decir: es ésta en virtud de su ordenación a esta cuantidad, que es por sí misma ésta y no aquélla. De suerte que la materia prima, por su ordenación a una cuantidad determinada, recibe como quien dice una «impresión», una *sigillatio*, que la estampilla como *esta* materia. Así la *materia signata quantitate* puede ser ya el principio de individuación de la forma. La forma, por su ordenación a esta *materia signata quantitate*, recibe una «impresión» semejante, ya que por este medio se convierte en esta forma, lo mismo que la materia prima, por su ordenación a esta cuantidad, se convirtió en esta materia. *Quemadmodum res notata sigillo ita fit unius ut non possit esse alterius, sic materia signata, seu sigillata, ita est capax huius quantitatis ut non possit esse alterius* (22).

Pero todavía no se ha disipado la oscuridad que envuelve el modo de efectuarse la *sigillatio*. ¿No se convierte así la cuantidad, es decir, un *accidens*, en el principio de individuación de la materia y mediatamente en el principio de individuación de la forma y del compuesto? Ahora bien: la cuantidad como *accidens*, ¿no presupone ya que la substancia es individua? Y ¿cómo puede la cuantidad desempeñar un papel tan importante en la individuación de la materia y de la forma, sin ser al mismo tiempo *natura prior* y *posterior* respecto de la forma?

El tomismo evita expresamente el designar a la cuantidad como principio de individuación, ya que un *accidens* no puede ser el principio de individuación de la substancia. Este oficio le corresponde a la *materia signata*. Ahora bien: si esta *signatio* de la materia no es algo puramente extrínseco, una etiqueta pegada como quien dice, entonces tendrá que convenir a la materia una ordenación intrínseca a una cuantidad determinada. Y ¿cómo podrá la materia, que es pura potencia, tener una ordenación intrínseca a esta cuantidad en lugar de a otra cualquiera, de tal modo que *ita est capax huius quantitatis ut non possit esse alterius?* Según eso, ¿no tendría que radicar el *accidens* de la cuantidad en la materia, en vez de radicar en la forma, como corresponde a la concepción de *Suárez?* (23). Pero eso significaría abandonar la doctrina tomista acerca de la materia prima.

De suerte que la materia signata quantitate, por lo que toca

---

(22) HUGON, *Cosmol.*, 241.
(23) Cfr. *Disp. Met.*, 14, s. 3, n. 44 ss.

al modo de efectuarse esta *signatio*, está envuelta en densa oscuridad, de tal modo que pudo decir Suárez, no sin razón (24): *Quid autem illa voce significetur, tam est obscurum, ut in ea re explicanda deffensores huius sententiae inter se mirum in modum dissideant.*

Veamos, pues, más a las inmediatas cómo los diversos autores tomistas procuran iluminar de algún modo esta oscuridad. Con el transcurso del tiempo se han dado muchas explicaciones, pero no todas merecen igual interés.

PRIMERA EXPLICACIÓN.—SUÁREZ nos informa de ella detenidamente (25). Resume así el pensamiento principal: *Materiam signatam quantitate nihil aliud esse quam materiam cum quantitate seu quantitate affectam; ex his enim duobus censent, hoc principium individuationis quasi integrari, ut materia det incommunicabilitatem, quantitas distinctionem* (26). Suárez cita como defensores de esta sentencia a los famosos comentaristas de Santo Tomás CAPREOLUS, SONCINAS, FERRARIENSIS. REMER-GENY nombra también a NAZARIUS (27). La individuación, en su doble aspecto, la explican de este modo: Por razón de la cuantidad, el individuo se distingue como *este* individuo de cualquier otro; por la materia prima le conviene la incomunicabilidad. La materia prima recibe la forma con todas sus determinaciones, pero ella misma no puede ser recibida de nuevo por otro sujeto distinto, ya que para eso tendría que dejar de ser potencia y convertirse en forma.

Lo capital de esta opinión está en considerar a la *materia signata quantitate* como materia con la cuantidad *actu* inherente. De suerte que, según esta teoría, la *signatio* de la materia se efectúa al ser informada *actualmente* por la cuantidad.

Suárez rechaza, con razón, esta sentencia (28), y los neotomistas convienen con él en la interpretación que da de la doctrina y en la refutación que hace de la misma (29).

En primer lugar, esta explicación deja totalmente por resolver la dificultad que propusimos más arriba, a saber: que la cuan-

(24) *Dis. Met.*, 5, s. 3, n. 8.
(25) *Disp. Met.*, 5, s. 3, nn. 9-18.
(26) L. c., n. 9.
(27) *Cosmol.* [6], 71.
(28) L. c., n. 10: *Sed haec sententia falsa est et gravibus rationibus impugnari potest.* En desarrollar estas razones se extiende hasta el n. 18.
(29) Cfr. REMER-GENY, *Cosmol.* [6], 71, y en la 4.ª ed., p. 66; GREDT, *Elementa*, I [5], 302; HUGON, *Cosmol.*, 240 s.

tidad tendría que ser con respecto a la forma *natura prior* y *posterior*, puesto que la cuantidad actualmente inherente e informante presupone ya el compuesto de materia y forma, y, por tanto, presupone ya esta materia y esta forma. De suerte, que la cuantidad con su función individuante llegaría un poco tarde; y si hubiera de tener tal función, entonces la cuantidad sería el principio de individuación del compuesto, y, por tanto, de la materia y de la forma. Y si la *materia signata quantitate* ha de ser el principio de individuación, entonces la cuantidad, antes de su actual inhesión en el compuesto, tendría que estar en relación con la materia. Pero eso no puede ocurrir con la cuantidad actualmente informante, pues dicha cuantidad, según la doctrina tomista, presupone ya necesariamente la forma y el compuesto a que es inherente.

Aparte de que la cuantidad es un accidente, y su efecto formal no será sino algo accidental. Por eso la *signatio* de la materia, que es algo substancial, no puede explicarse por la cuantidad *actu* informante. Pues, de lo contrario, sería un accidente el que individualizara a la substancia. Estas y otras objeciones semejantes son suficientemente graves aun a los ojos de los mismos tomistas para intentar una explicación más satisfactoria.

Segunda explicación.—Otra segunda explicación procura evitar la dificultad de que la cuantidad como *accidens* no puede jugar un papel decisivo en la individuación del siguiente modo: *signationem fieri*, afirma, *per modum quemdam substantialem ex natura rei a materia distinctum eam determinantem ad hanc potius quam illam quantitatem recipiendam* (30).

Pero esta explicación no satisface tampoco; y los autores antes citados la rechazan, con razón, porque no responde a una serie de dificultades. ¿Cómo se concibe la individuación de este modo substancial? ¿Es individual por la materia? Entonces la materia puede servir como principio de individuación independientemente y con anticipación a ese *modus substantialis*, y éste, por tanto, sería superfluo. Si, al contrario, es individual por sí mismo, entonces hay algo que puede ser individual sin la materia. Y en ese caso habría que considerar como principio de individuación, no a la materia, sino a ese modo substancial. Y si un modo substancial puede ser individual por sí mismo, ¿por qué no podrá serlo

(30) Remer-Geny, *Cosmol.* [6], 71; cfr. Hugon, *Cosmol.*, 241.

la forma substancial y aun los mismos accidentes? Y ¿qué papel importante tendría ya que desempeñar la cuantidad, y, por ende, la *materia signata quantitate*, en la individuación? (31).

TERCERA EXPLICACIÓN.—SUÁREZ menciona otra nueva explicación (32). Según ella, hay que distinguir dos principios de individuación: el primero se refiere más bien a la individualidad absoluta; el segundo, a la relativa.

Además, hay que distinguir en ambos casos aquello en que consiste en sí el principio de la individualidad absoluta y relativa *(ratio essendi)*, y la razón por la cual conocemos y distinguimos a los individuos particulares o que da margen a que los distingamos *(ratio cognoscendi)*:

> *Tertia explicatio est, de principio individuationis dupliciter nos loqui posse, primo secundum se, id est, quatenus revera est principium constituens individuum, ut tale est, et est radix seu fundamentum a quo sumitur individualis differentia. Secundo loqui possumus de principio individuationis in ordine ad productionem seu multiplicationem individuorum, quod est quaerere quod sit principium, et radix ob quam individua substantialia multiplicantur, vel cur potius producitur hoc individuum quam aliud, seu cur producitur distinctum a reliquis. Rursus in utraque consideratione inquiri potest id, quod est principium per se et in se individuationis, vel id tantum quod in ordine ad nos est principium distinguendi unum individuum ab alio, vel quod est solum occasio talis distinctionis.*

De modo que, por lo que toca a la *materia signata quantitate*, se afirma que ella no puede constituir el principio de individuación. *Primo ergo, loquendo de principio constituente in re individuum, et a quo vere sumitur differentia individualis contractiva speciei, et constitutiva individui, negat haec opinio materiam signatam quantitate esse principium individuationis, quia hoc videntur concludere discursus facti* (n. 28). Suárez invoca contra esta explicación todas las razones que había expuesto anteriormente contra la primera explicación tomista.

En cambio, se considera a la materia como principio de individuación en la individualidad relativa de los seres materiales. *Secundo ait haec opinio, materiam esse principium et radicem multiplicationis individuorum in substantiis materialibus* (n. 29). La razón principal en apoyo de esta doctrina parece haberse buscado en la caducidad de los seres materiales debida a su composición de materia y forma. Los seres materiales son caducos, y por

---

(31) Suárez arguye contra este *modus substantialis*, en *Disp. Met.*, 5, s. 3, nn. 22-25.

(32) *Disp.*, 5, s. 3, nn. 28-34.

eso, para la conservación de la especie es necesaria una pluralidad de individuos. En cambio, los seres inmateriales como tales son imperecederos, y por eso no es necesaria una pluralidad de individuos para la conservación de la especie.

Fácil es ver que esta concepción no resuelve el verdadero problema de la individualidad relativa, tal como arriba lo propusimos. Esta teoría nos da una razón positiva en favor de la multiplicidad efectiva de los seres materiales—teniendo en cuenta principalmente los organismos—, pero no investiga la «condición de la posibilidad» de una multiplicidad de individuos dentro de la misma especie, cosa que pretendemos saber.

Pues bien: según esta explicación, la *materia signata quantitate* es el principio o, al menos, la ocasión, de la producción de este individuo distinto de todos los demás. *Tertio ait haec opinio, materiam signatam quantitate, esse principium et radicem, vel saltem occasionen productionis huius individui distincti a reliquis* (n. 30). La razón de ello es que una misma forma no puede informar al mismo tiempo materias numéricamente distintas. De modo que esta materia exige la inducción de esta forma, y con ello la producción de este compuesto. Además, toda producción se efectúa en disposiciones y circunstancias totalmente determinadas. Por lo cual, la materia, con todas sus disposiciones totalmente determinadas, es ocasión de que se origine de ella este individuo en concreto, distinto de todos los demás que se han originado de la tal materia o se han de originar en lo sucesivo. La materia dispuesta de un modo determinado es ocasión de que se induzca precisamente esta forma en lugar de otra cualquiera, que, considerada puramente en sí, podría ser inducida, pero no lo será atendidas todas las circunstancias concretas.

Finalmente, según esta opinión, la materia afectada por la cuantidad perceptible constituye para nosotros el fundamento por el cual podemos distinguir unas de otras a las diversas cosas materiales. *Quarto addit haec opinio, materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se* (n. 33).

Fácil es percatarse de que la doctrina aquí desarrollada no es satisfactoria. La *materia signata quantitate* solamente hace al caso cuando se trata de la individualidad «relativa». ¿En qué consiste entonces el principio de individualidad absoluta? No recibimos respuesta. Aun tratándose de la individualidad «relativa»,

no llega esta doctrina, como antes indicamos, al verdadero centro del problema.

Suárez rechaza también esta concepción, y la considera poco conforme con la doctrina de SANTO TOMÁS y de ARISTÓTELES: *Haec tota opinio in se quidem probabilis est, et mihi aliquando placuit; vereor tamen an iuxta illam satis explicetur mens Aristoteli et D. Thomae... Quidquid vero sit de mente horum auctorum, constat ex hac sententia sic declarata, non esse nobis traditum proprium et internum principium differentiae individualis etiam in rebus materialibus. Nam argumenta facta contra hanc sententiam aliis modis expositam, plane concludunt non posse materiam signatam esse huiusmodi principium* (n. 34). El hecho de que Suárez aceptase algún tiempo esta opinión, dice algo en favor de ella. De la primera explicación tomista, que nosotros estudiaremos en cuarto lugar, dice Suárez: *Hanc ergo totam expositionem falsam esse censeo.*

CUARTA EXPLICACIÓN.—Vamos a estudiar ahora la explicación más corriente entre los neotomistas; se invoca, además, a su favor el parecer de eminentes tomistas antiguos, sobre todo el de CAYETANO (33). En ella se procura superar la dificultad de las dos primeras explicaciones afirmando que la *signatio* de la materia por la cuantidad precede a la inhesión *actual* de la misma cuantidad. De este modo, la cuantidad puede participar en la constitución del principio de individuación, sin que al mismo tiempo haya de ser *natura prior* y *posterior* con respecto a la forma y al compuesto.

Y ¿en qué consiste esa misteriosa *signatio?* La *signatio* es realmente idéntica con la materia, y consiste en la relación y ordenación intrínseca de la materia a esta cuantidad, en lugar de ser a otra distinta. Según eso, lo que individualiza intrínsecamente a la materia no es la *cuantidad como tal*—pues ésta, como accidente, no puede ser un elemento constitutivo intrínseco de la individuación de la substancia—, sino la *ordenación* a la cuantidad que es intrínseca a la materia y realmente idéntica con ella. La cuantidad es el término extrínseco de esa relación «trascendental» de la materia. De forma que la *materia signata quantitate* no es sino la misma materia prima, en cuanto está ordenada intrínsecamente a esta cuantidad. La cuantidad es, por

(33) Cfr. HUGON, *Cosmol.*, 241; REMER-GENY, *Cosmol.* [6], 71; SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5, s. 3, nn. 18-28.

sí misma, ésta y no aquélla. Así, pues, el principio de individuación no lo constituye un accidente—la cuantidad—, sino algo substancial—la materia—, aunque no considerada en sí como *pura potentia*, sino en su relación a una cuantidad determinada. Después, la forma se hace ésta por su relación a esta materia. Y, finalmente, de esta materia y de esta forma resulta este compuesto. El hombre no es excepción de esta regla. El alma es individual por su relación intrínseca, como forma substancial, a esta materia (34). Por consiguiente, el predicado de la hecceidad, que se enuncia de todo el compuesto, tiene su fundamento último en la *materia signata quantitate*.

CAYETANO expone esta doctrina en su comentario al *De Ente et essentia* (en la 5.ª *Quaestio*), con las siguientes palabras: *Materia signata nihil aliud est quam materia capax huius quantitatis, ita quod non illius... Capacitas autem materiae respectu huius quantitatis nihil aliud est quam potentia receptiva huius quantitatis, ita quod non illius; potentia autem receptiva nihil realiter distinctum in recto dicit, sed addit aliquid reale distinctum secundum rationem tantum a materia... Materia igitur signata non dicit aggregatum ex materia et quantitate, sed materiam in recto significat, quantitatem vero in obliquo; sicut potentia materiae significat materiam in recto, in obliquo vero actum quem respicit, eo quod non nisi per actum est diffinibilis. Et sic manifestum est quid importat materia signata.* En substancia, vienen a decir lo mismo las diversas exposiciones de los neotomistas: *Materia signata quantitate est ipsa materia prima, ut praehabens per modum radicis hanc potius quantitatem quam illam, seu materia capax huius quantitatis, ita ut non sit illius capax. Quemadmodum res notata sigillo ita fit unius ut non possit esse alterius, sic materia signata, seu sigillata, ita est capax huius quantitatis ut non possit esse alterius* (35)... *materiam signari quatenus, antequam actu informetur quantitate, dicit ordinem*

(34) Cfr. HUGON, *Cosmol.*, 248: *Tria possumus in homine speculari; corpus, animam, compositum. Corpus, seu materia, individuatur quia respicit hanc numero quantitatem; anima vero individua fit, quia dicit ordinem transcendentalem ad hoc corpus; compositum demum proxime individuatur quia informatur hac anima.* En cuanto al alma espiritual, hay que tener en cuenta: *animae individuationem non pendere a corpore causaliter, sed quasi occasionaliter... Ordo transcendentalis ad hoc corpus est principium intrinsecum individuationis animae, et hic ordo semper in anima remanet, etiam destructo corpore, hoc vero corpus non est causa proprie dicta, sed conditio individuationis animae intellectivae necessaria, qua conditione desinente non desinit individuatio.* (L. c., 249.)

(35) HUGON, *Cosmol.*, 241.

ad eam, seu rectius, eam exigitive praehabet. Et re vera hoc ipso quod e x i g i t *et* r a d i c a l i t e r *praecontinet hanc quantitatem, est exigitive et radicaliter* h a e c *vel* i l l a *numero; et sic est principium numeri et individuationis* (36).

Con todo, no hemos de perder de vista que la materia prima, según la opinión de los tomistas, es pura potencia. De donde se sigue que la contención radical *(radix)* de la cuantidad en la materia, la ordenación a esta cuantidad concreta, o bien la exigencia de la misma sólo pueden entenderse, como acertadamente advierte SUÁREZ (37), en sentido puramente potencial, y no en sentido de algún modo efectivo. Esto es, que la materia es únicamente capaz de recibir esta cuantidad concreta y ninguna otra distinta: *ita est capax huiux quantitatis, ut non possit esse alterius.* Cualquier otra concepción sería incompatible con el carácter puramente potencial de la materia prima, ya que entonces habría que atribuir a dicha materia alguna determinación y actualidad.

Ahora bien: si la ordenación a esta cuantidad concreta individualiza la materia y, por ende, la forma y el compuesto, ¿no cambiaría continuamente la individualidad numérica con el cambio de la cuantidad? El hombre, ¿no se iría transformando numéricamente en otro distinto, conforme fuera desarrollándose desde niño hasta hacerse hombre?

Los tomistas procuran deshacer estas objeciones, declarando que la materia se ordena solamente a la *quantitas interminata*, y no a la *quantitas terminata*. ¿Qué significan estas expresiones? La *quantitas* se llama *terminata* si tiene una magnitud y figura totalmente determinada, unos *termini* totalmente determinados. Esta determinación la recibe de la forma substancial. Por eso, la *quantitas terminata* presupone necesariamente la forma. En cambio, la *quantitas interminata* prescinde de límites y configuraciones determinadas. Sólo comprende en sí lo que esencialmente expresa la cuantidad: la no-identificación de partes, *partes extra partes.* La cuantidad, como tal, est *tanquam radix praecontenta in materia individuationis ipsius subiecti. Quantitas sub hoc respectu est per seipsam individua. Etenim quantitas habet quidem a subiecto ut sit actualiter inhaerens et informans; at vi essentiae suae, et independenter a subiecto, exigit ut habeat partes extra partes; quo fit ut duae partes quantitatis et duae*

(36) REMER, *Cosmol.*[4], 66; cfr., además, GREDT, *Elementa,* I[5], 302.
(37) *Disp. Met.*, 5, s. 3, n. 18.

quantitates sint per se distinctae. Ergo per se et vi essentiae suae quantitas est distincta et individua (38).

De aquí se deduce también que la expresión *quantitas interminata* no significa lo mismo que *quantitas indeterminata.* La *quantitas interminata* es *indeterminata* en cuanto prescinde de una magnitud y configuración determinada, esto es, en cuanto se opone a la *quantitas terminata.* Pero no es *indeterminata*, antes bien, por su esencia *determinata*, en cuanto que por ella se entiende la determinación numérica; la cuantidad, por su misma esencia, expresa extra-posición y distinción de las partes, ninguna de las cuales puede ser idéntica con otra.

Pues bien: piensan que así han encontrado una solución satisfactoria a la dificultad que propusimos al principio, a saber: que la cuantidad con respecto a la forma por fuerza era *natura prior* y *posterior*. La *quantitas terminata* presupone, sí, la forma, de la cual recibe su magnitud y configuración determinada; pero no es ésta, sino la *quantitas interminata*, la que constituye el término relativo de la ordenación de la materia. Ahora bien: la *quantitas interminata* no presupone necesariamente la forma.

Pero de todos modos no se ha disipado la oscuridad. Ya que la *quantitas interminata* no es una cuantidad abstracta, sino un accidente real, que interviene en la individuación, *no precisamente* por su determinada magnitud y figura, sino por la distinción esencial de sus partes (39). A pesar de que a la *quantitas intermitata* se la designa como *accidens imperfectum* (40) es, con todo, un *accidens*, y, como tal, presupone necesariamente un sujeto, que es, según el tomismo, la forma.

También se persuaden los tomistas de esta dificultad, y nos advierten del distinto orden de causalidad, en el cual la cuantidad puede preceder y seguir a la forma sin que haya contradicción.

Forma et quantitas se invicem praecedunt in diverso ordine causae. In genere enim causae pure receptivae forma substantialis est prior, siquidem recipitur in materia immediate, quantitas vero mediate et post receptam formam. At in genere causae dispositivae prius est quantitas. Materia namque non ordinatur ad hanc potius quam illam formam nisi per dispositiones, quae determinant potentialitatem materiae respectu unius formae prae altera. Nisi enim concurrerent huiusmodi dispositiones, materia omnino indifferens remaneret. Ergo materia dispositiones determinantes ad formam respicit prius quam ipsam formam, quae causatur quodammodo a dispositionibus, subindeque est ipsis posterior. Atqui omnium dispositionum prima et magis determinativa est quantitas. Ergo materia prius respicit quantitatem quam

(38) HUGON, *Cosmol.*, 245.
(39) Cfr. GREDT, *Elementa*, I ^{5}, 302.
(40) Cfr. HUGON, *Cosmol.*, 244 s.

formam. Prob. min.: *Quantitas est primum accidens, et ex propria ratione habet ut dividat unam partem materiae ab alia, qua divisione posita statim resultat distinctio, determinatio respectu materiae sic divisae; materia autem ita divisa et determinata fit capax talis determinatae formae. Ergo id quod magis disponit et determinat materiam respectu formae est quantitas. Palam est igitur quantitatem in genere causae dispositivae esse forma priorem. Nec inconveniens est ut res eadem, sub diversis respectibus formam praecedat et subsequatur. Causae enim, ut fert axioma, ad invicem sunt causae: sic apertio fenestrae, ut trito exemplo utar, sub aliqua ratione est effectus venti flantis et flatu posterior; sub alio respectu est causa et prior; non enim posset ingredi ventus nisi fenestra supponeretur aperta. Bene ergo concipitur quomodo possit esse quantitas prior in genere causae dispositivae, forma vero prior in genere causae receptivae. Cur autem materia prius respicit id quod est prius in ratione causae dispositivae, quam id quod est prius in ratione causae receptivae, pronum es intelligere. Cum dispositio ad formam sit ratio formam recipiendi, prius est disponi ad formam quam formam recipere. Ergo materia id quod disponit et determinat ad formam prius respicere debet quam ipsam formam recipiendam. Quia igitur quantitas est causa dispositiva, prius materia respicit quantitatem quam formam, et hinc fit ut individuetur per connotationem huius quantitatis, non vero per connotationem huius formae* (41).

Aquí se nos revela por qué la materia, en sí, puramente potencial e indiferente, está ordenada a esta cuantidad concreta, en lugar de estarlo a otra cualquiera: se debe a las *dispositiones praeviae*. En todo cambio substancial, la disolución llega hasta la materia prima, ya que, según el tomismo, no puede admitirse sino la existencia de una única forma substancial. Con la forma perecen todos los accidentes sustentados por ella, y con la nueva forma comienzan a existir nuevos accidentes. Así, por ejemplo, la enfermedad ocasiona tales disposiciones, que el alma no puede ya soportarlas; el alma, pues, se separa, y con ella todos sus accidentes. En su lugar, se presenta una nueva forma substancial, la forma cadavérica, perfectamente adaptada a los anteriores accidentes, y unida, por tanto, con accidentes análogos a ellos. Como entre estas disposiciones la cuantidad ocupa el primer puesto, y como la nueva forma ha de estar perfectamente adaptada a los anteriores accidentes, síguese de ahí la individuación de la materia por la ordenación a esta cuantidad, y la individuación de la forma por la ordenación de la materia así individualizada.

Parece, con todo, que las dificultades no han hecho sino aumentar. Estas disposiciones, que, por ejemplo, ocasionan un cambio substancial, son, por cierto, de índole *cualitativa;* y no nos cabe en la cabeza cómo la *cuantidad* pueda tener el primer puesto entre ellas. Además, la adaptación de la forma a las disposiciones previas, ¿no nos forzaría a admitir una diferenciación cua-

(41) HUGON, *Cosmol.*, 243 s.

litativa de las formas mismas? Y ¿es esto compatible con los principios tomistas, sobre todo con la concepción del problema de los universales? De todos modos, la *materia signata quantitate* no sería ya el único principio que decidiera la individuación; más importante que él serían las *dispositiones praeviae*, que son de índole cualitativa.

Aparte de que si se define la *signatio* de la materia como la ordenación de la misma a esta cuantidad, entonces queda aún por explicar cuál es la razón de que convenga a la materia la ordenación a esta cuantidad, en lugar de ser a otra distinta; ordenación que es, por cierto, una relatio *transcendentalis*, y, por tanto, intrínseca y esencial a la materia. La materia, como tal, es totalmente indiferente para cualquier cuantidad. Si como explicación se invocan las *dispositiones praeviae*, entonces preguntamos cómo es que estas disposiciones, de índole accidental, puedan conferir a la materia substancial una relación intrínseca y esencial. Si se invoca la forma, a que son inherentes estos accidentes, entonces la *signatio* vendría, en último término, de la forma y no de la cuantidad. Parece, pues, que Suárez no anduvo descaminado cuando calificó de inexplicable la *intrinseca et positiva ordinatio* de la materia a esta cuantidad (42). Parece que para explicarlo tendríamos que acudir a los accidentes, o a la forma precedente o al *agens*. Pero ninguna de estas tres hipótesis pueden tomarse en serio.

Si además se afirma que *quantitas interminata* no es sinónimo de *quantitas abstracta*; que *quantitas terminata* quiere decir que la *quantitas* no entra en cuenta como *signans*, según su magnitud y figura determinada, sino según la distinción de sus partes, entonces la *quantitas, quae signat*, es la *quantitas terminata*; aunque no ejercite esta función, *quatenus est terminata*. Ahora bien: de ahí se sigue que la *quantitas interminata*, por coincidir objetivamente con la *quantitas terminata*, tiene que ser al mismo tiempo *natura prior* y *posterior* respecto de la forma; como afirmaba la dificultad que al comienzo propusimos.

De poco vale distinguir un doble género de causalidad: la informante y la dispositiva. Como la cuantidad *que* dispone es la *quantitas terminata*, y ésta presupone ya necesariamente la for-

---

(42) *Disp. Met.*, 5, s. 3, n. 27: *Dico autem semper, intrinsece et positive, quia negative ex vi praecedentium dispositionum relinquitur materia non repugnans introductioni huius formae, quod potius est manere indifferentem quam determinatam.*

ma, resulta que no *habrá* disposición, sin que *ordine prius* tengamos ya la forma. Por consiguiente, la dificultad sigue en pie. El ejemplo que aduce Hugon no es acertado. Si la ventana estuviera bien cerrada, en vano golpearía el viento; tiene que haber otra causa, totalmente independiente del viento en su ser—por ejemplo, un hombre que esté en la habitación, que abra la ventana y ponga así la disposición para la entrada del viento—. Pero si la ventana no está bien cerrada, o el embate del viento rompe los cristales, entonces la apertura o rotura de la ventana no es una disposición que hayamos de *presuponer* como *natura prior*. Si el mismo viento es la *causa* de que la ventana se abra, entonces el abrirse de la ventana no es una disposición que tenga *prioritas naturae in ordine causalitatis dispositivae*. Y si el mismo viento no es la causa de que la ventana se abra, entonces la apertura de la misma hay que presuponerla como *natura prior in genere causalitatis dispositivae*, pero, en ese caso, al viento no le corresponde *prioritas naturae in ordine causalitatis effectivae*. Seguimos, pues, con la misma dificultad de antes, dificultad que los mismos tomistas califican de *gravis*.

Más aún, ahora nos sale al paso una nueva dificultad. Parece que, según los principios tomistas, habría que hablar en un doble sentido de una cuantidad numéricamente distinta, y no sólo en cuanto que una parte no es la otra. En un cambio substancial, según la doctrina tomista, perece la forma substancial juntamente con sus accidentes, y en su lugar sobreviene la nueva forma substancial con sus accidentes propios. La cuantidad de la forma precedente, por ejemplo, del alma, no es numéricamente la misma que la cuantidad de la forma subsiguiente. Pues bien, según eso, la materia no podría seguir siendo la misma numéricamente en ese cambio de formas, requisito indispensable en todo cambio substancial.

No queremos detenernos en más pormenores, ya que más tarde mencionaremos algunas dificultades prácticas. Lo principal es lo siguiente: que la solución tomista pretende ante todo explicar la individualidad *relativa* y solamente en su aspecto *numérico*, como se desprende lógicamente del principio de la multiplicación del acto por la potencia. La doctrina tomista no hace más que aplicar este principio al problema de la individuación, precisando que la potencia es la materia *signata quantitate* y que el acto es la *forma substantialis*. Esto lleva consigo el que las potencias hayan de ser numéricamente éstas, y bajo este aspecto

se atiende también a la individualidad absoluta, aunque de nuevo a la puramente numérica. Parece que la individualidad cualitativa, tanto en sentido relativo como en absoluto, no encuentra lugar en el sistema tomista, al menos mientras siga adherido al presupuesto fundamental del paralelismo, y no quiera proponernos, junto con la *materia signata quantitate*, un principio de la individualidad relativa, tal vez la *materia signata dispositionibus qualitativis*, ya que la cuantidad, como extraposición de partes, no puede fundar una diversidad cualitativa. Si las objeciones presentadas contra el axioma de la multiplicación del acto son contundentes, entonces el principio tomista de individuación habrá perdido su base.

La solución que más tarde daremos sabrá reconocer todo lo que hay de admisible en la sentencia tomista, aunque, al mismo tiempo, probará que en la individuación volvemos a encontrarnos con el mismo problema fundamental: la relación entre el *ordo metaphysicus* y el *ordo physicus*, y, por tanto, con el problema de los universales.

§ 3. *Otras soluciones.*

Buscando solución al problema del individuo, se han andado todos los caminos imaginables. También se pensó en la forma substancial, como principio de individuación (43). El fundamento de esta concepción lo vió Suárez (44), en que *principium individuationis esse debet id, quod intrinsece constituit hanc substantiam et est maxime proprium illius.* Ahora bien: tal oficio solamente le corresponde a la forma substancial, ya que por ella el compuesto tiene ser y unidad. Es verdad que la forma no puede constituir el principio de individuación por razón de su índole específica—pues en eso conviene con las demás formas de su misma especie—, sino que únicamente lo constituye en cuanto que es *esta* forma. La individualidad numérica, por supuesto, conviene a la forma por sí misma.

Por todo esto, comprenderemos el juicio que Suárez emite sobre esta opinión. *Est ergo haec sententia prout a nobis exposita est, satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit. Simpliciter vero dicendum est, forman solam non esse plenum et adae-*

(43) Cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5, s. 4.
(44) L. c., n. 1.

quatum individuationis principium rerum materialium, si de tota entitate loquamur, quamvis sit praecipuum, ideoque iuxta formalen modum loquendi interdum censeatur sufficiens ad denominationem eiusdem individui (45).

Podemos añadir, por nuestra cuenta, contemplando el problema según el planteamiento que le dimos al comienzo, que esta explicación no distingue lo bastante entre la individualidad absoluta y la relativa, ni entre la individualidad cualitativa y la puramente numérica. La forma, por su ser real, es cualitativa y numéricamente individual. Lo mismo se diga de la materia y de todo ente real. En la individualidad cualitativa de todo el compuesto, la forma substancial tiene una importancia decisiva, y he ahí el factor verdadero de esta concepción, que a pesar de todo es insuficiente. No será necesario advertir que por forma entiende la forma física. Ahora bien: para dar una solución nítida al problema, es necesario distinguir entre la forma física y la forma metafísica, como haremos nosotros más adelante.

No es suficiente tampoco explicar la individuación por una *haecceitas* distinta *ex natura rei* de la esencia específica. En contra de ella están todas las objeciones que se aducen contra la distinción formal, y además el que en esta explicación no se sabe distinguir entre el principio formal y el principio fundamental de individuación. No se atiende tampoco a la distinción entre individualidad absoluta y relativa, ni entre individualidad cualitativa y puramente numérica.

Finalmente se acudió a la *existencia* para explicar la individuación (46). En nuestra solución procuraremos estudiar el papel que le corresponde a la existencia en la individualidad numérica.

Cuando se habla del principio de individuación, se busca un fundamento de la individualidad que sea intrínseco a las cosas, por contraposición al principio extrínseco de individuación. Como principio extrínseco de individuación, se mencionan principalmente la causa eficiente y la causa final. Según la esencia de la causa eficiente, será la esencia del efecto correspondiente. De una determinada semilla brota una determinada planta. Esto se puede aplicar, en general, a la índole de las propiedades y accidentes, que se siguen naturalmente de la substancia.

Más allá va todavía el influjo de la causa libre, sobre todo el de la causa creadora. Esta determina con libre elección cuáles y

---

(45) L. c., n. 7.
(46) Cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 5, s. 5.

cuántas cosas han de venir a la existencia. Además, toda causa intelectual, como tal, pretende en sus acciones un fin determinado, al que se ajustan los medios. El fin no sólo es norma formativa de las obras humanas, que determina su número y disposición, sino que, aun las cosas naturales, como «obras maestras» que son de Dios, están determinadas, de un modo todavía más radical, en cuanto a su disposición y número por la finalidad creadora que Dios se propone. De suerte, que el fin desempeña un papel importante en la índole cualitativa de las cosas.

La fuente última la constituye la Esencia Divina, en unión con el Entendimiento Creador y la Omnipotente Voluntad. De la Esencia Divina toma el Divino Entendimiento todas las ideas singulares, que sirven a la Voluntad Creadora de ideas ejemplares. Como vemos, pues, la incesante especulación de este problema nos remonta hasta el mismo Dios, que por la riqueza infinita de su Ser constituye la fuente primaria de toda individual determinación de las cosas creadas.

Parece que J. GEYSER no reparó lo bastante en esta distinción entre el principio intrínseco y extrínseco de individuación, cuando dijo que «el factor *constitutivo* de la individuación de la esencia» consiste en «*la relación del existente a su causa productora*» (47). Lo mismo afirma, a propósito de la individuación de la esencia: «Y esta esencia, llamada a la existencia, o lo que es igual, esta esencia convertida en real, es *eo ipso* individual; pues precisamente por haber sido puesta en la existencia se distingue de toda otra esencia que tenga sus mismas notas. *Esta relación real con el acto que la puso en la existencia es su privilegio individual*» (48). Y esto mismo nos dice de la existencia: «el factor, pues, que individualiza a la existencia *es el ser puesto por la causa que le da comienzo en la existencia*» (49). Por fin, esta doctrina aparece claramente en la observación que hace de que la «individualidad tiene que venirle a la esencia de algún lado. Y ese principio que sobreviene sintéticamente a la esencia, según nuestra teoría, es *su traslación a la existencia por la causa capaz de ello*» (50). ¿No se afirma en la primera proposición que el objeto es, en *sí*, individual, pero que su determinación individual tiene que recibirla de una causa?

---

(47) J. GEYSER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*. Münster, 1915, 28 s.
(48) L. c., 33.
(49) L. c., 30.
(50) L. c., 32.

La causa eficiente y la causa final tienen, sin duda, una importancia muy grande en la individualidad. Pero el problema del individuo, tal como lo plantea la escolástica, no tiene que ver nada con eso. En el problema acerca de la individualidad relativa se pretende averiguar la condición bajo la cual es posible una pluralidad de cosas de la misma especie, sea que dichas cosas se distingan sólo numéricamente, sea que también sean distintas en sus determinaciones cualitativas. Por el contrario, cuando se trata de la individualidad absoluta, buscamos un principio que funde en los individuos la individualidad cualitativa y numérica. Nosotros nos hemos esforzado por distinguir cuidadosamente estas diversas clases de individualidad y sus problemas correspondientes, lo cual contribuirá, al menos, a dar luz sobre los problemas que entran en juego. Por lo demás, no está claro si Geyser se refiere al principio formal o al principio fundamental de individuación, cuando habla de ese *factor* «individuación», que sobreviene sintéticamente a la esencia y la existencia.

Cierto que tiene razón Geyser al decir que, tanto la esencia, *en cuanto tal*, como la existencia *en cuanto tal*, no comprenden en sí la individualidad, sino que ambas han de ser individualizadas por un factor que les sobrevenga sintéticamente. Ahora bien: hay que advertir que la expresión «esencia *como tal*» y «existencia *como tal*» (tomadas, pues, en *sensu reduplicativo*), presuponen ya la actividad abstrayente y diferenciante del conocimiento; y, por lo mismo, no significan sino que la esencia o la existencia no incluyen en sí formalmente, esto es, conceptualmente, la individualidad (51).

Pero es compatible con eso—en tanto no se suponga el paralelismo epistemológico, del que está lejos Geyser—que la esencia *a parte rei* exista realmente por sí misma y sea numérica y cualitativamente individual. Ni la existencia ni la individualidad se comportan sintéticamente con la esencia tal cual es en el objeto, pues, de lo contrario, la esencia sería distinta *ex natura rei* de la individualidad, y tendríamos una esencia universal *a parte rei*. Así, que venimos a parar a nuestra opinión, que en seguida hemos de exponer, de que la esencia real es, en sí misma, cualitativa y numéricamente individual, con lo cual no se excluye la posibilidad de asignar a la existencia o a la esencia, en cuanto *exis-*

---

(51) Esta misma razón puede extenderse a la «relación causal». Puesto que dicha relación no es *como tal*, es decir, formalmente, *esta* relación causal.

tente, una misión especial respecto de la individualidad numérica, mientras que a la esencia real se la puede atribuir una importancia parecida respecto de la individualidad cualitativa.

Parece, pues, que la diferencia entre nuestra opinión y la de Geyser no es tan considerable como a primera vista podría parecer. El mismo confiesa que todo objeto existente está determinado individualmente *en sí* mismo, y en rigor, lo que afirma es que dicha individualidad tuvo que recibirla de una causa eficiente. Admite, además, que la existencia tiene una significación especial, al menos en orden a la individualidad numérica, individualidad que es a la que Geyser se refiere principalmente (52). La advertencia de que no es la existencia como tal (conceptual o formalmente de por sí), sino la existencia (y la esencia) *a parte rei* (real o en sí) la que está determinada individualmente, puede deshacer la dificultad que parece movió a Geyser a apelar a la posición por una causa. Coincidimos enteramente con Geyser en rechazar la proposición tomista de que la *materia signata quantitate* es el principio de individuación; es decir, que coincidimos con él en la substancia misma del problema.

§ 4. *La solución suarista.*

Después de un detenido examen crítico de las distintas soluciones, pasa SUÁREZ (53) a la exposición positiva de su doctrina. *Ex hactenus dictis contra superiores sententias, videtur, quasi a sufficienti partium enumeratione, relinqui, omnem substantiam singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat. Nam, si talis substantia,* p h y s i c e c o n s i d e r a t a (54), *simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita, verbi gratia, ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis eius sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis eius; illa vero, cum sint simplicia, se ipsis individua erunt* (55). Esta opinión le parece ser *clarissima* entre todas; y a la cual vienen a reducirse en último término todas las demás.

---

(52) L. c., 29.
(53) *Disp Met.*, 5, s. 6.
(54) Espaciado por mí.
(55) L. c., n. 1.

Pero ¿no tendrá razón *Fonseca* (a quien Suárez presenta como adversario) cuando insiste en que esta doctrina no resuelve el problema propuesto? ¿Señala realmente Suárez un *principio* de individuación al decir que todo ente—*in ordine physico*—es por sí mismo individual? Cierto que tiene razón—mientras no se suponga el paralelismo—en decir que en el ente individual por sí mismo *in ordine physico* se puede separar mentalmente la individualidad de la esencia específica, y que, por tanto, en este sentido se puede afirmar: *individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum quod secundum metaphysicam considerationem* (56), *habet rationem differentiae individualis.* Pero a continuación niega expresamente que hay un principio de individuación en sentido real-físico, principio que parece ser el que buscaban las otras opiniones: *Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum quod sit in re distinctum ab eius entitate; ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per seipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata.*

Desde luego, vemos que Suárez se refiere a la individualidad *absoluta*, no a la relativa. ¿No tienen que conceder los mismos tomistas que la materia, o al menos la cuantidad, es, por sí misma, numéricamente ésta? ¿Por qué razón no podría decirse lo mismo de la forma? (57).

Veamos, pues, si es realmente acertada la solución que da Suárez al problema de la individualidad absoluta, o si tal vez —*recte explicata*—puede aclararse y completarse algo más.

A. El principio de la individualidad absoluta.

Teniendo en cuenta la distinción que hicimos al principio entre individualidad cualitativa e individualidad numérica, trataremos, en primer lugar, del principio de la individualidad cualitativa. ¿Se da tal principio? Y si se da, ¿en qué consiste?

---

(56) Espaciado por mí.

(57) Cfr. Remer, *Cosmol.*[4], 62: *Si ergo petatur quo principio Socrates constituatur hoc individuum, respondendum est: Socrates est hoc individuum quia constat ex hac materia et hac forma; et hoc sensu verum est unumquodque ens esse individuum, non per aliquam partem sui, sed per totam suam realitatem.*

I. *El principio de la individualidad cualitativa.*—Los individuos de la misma especie, por ejemplo, Pedro y Pablo, se distinguen en muchos aspectos. Prescindiendo de cosas y circunstancias externas, como son: lugar de nacimiento, posición, etc., atendamos preferentemente a las cualidades corporales y espirituales. Las diferencias pueden consistir en cualidades *adquiridas.* El uno ha tenido oportunidad para estudiar; el otro, no. Se diferencian, por tanto, en el conocimiento adquirido. A lo mejor, el que no pudo estudiar por circunstancias extrínsecas, tenía *aptitudes* intelectuales más perfectas que el otro, y le hubiera superado en el conocimiento adquirido. Las cualidades adquiridas, corporales y psiquicas, se reducen también, aunque no exclusivamente, a disposiciones y talentos naturales.

Pero, al señalar las disposiciones naturales, no hemos llegado a la raíz última. Como se trata de disposiciones accidentales, que fluyen espontáneamente de la naturaleza de su objeto correspondiente, hemos de remitirnos a dicha naturaleza, la cual constituye la raíz de los accidentes concretos. En cierto sentido, podría considerarse la naturaleza como el principio real-físico de la individuación de los accidentes naturales, puesto que de tal naturaleza concreta fluyen tales accidentes. Pero también los accidentes están individualizados concretamente en sí mismos. Ellos presuponen que la substancia a que son inherentes es individua, y, por tanto, todo el problema gira en torno a la individuación de la substancia.

Pero, cuando se trata de la substancia, ¿tiene sentido preguntar por un principio de individuación?

Si esta substancia es realmente *simple,* es inútil buscar un principio de individuación realmente distinto. Semejante principio no hace al caso, según los mismos tomistas, cuando se trata de formas puras.

Pero, al menos en un *compuesto* real, ¿habrá que considerar a la materia como principio de individuación de la forma y del compuesto, como afirman los tomistas?

Nos parece que la opinión de Suárez es más razonable. Los dos componentes—por ejemplo, el cuerpo y el alma en el hombre—son cada uno en sí individuos realmente por sí mismos. Ellos se unen, además, no sólo en unidad de acción, sino también en unidad de *ser,* se unen formalmente en una naturaleza, en la cual, como tal, radican propiedades totalmente nuevas. De donde se sigue que dicha naturaleza, como compuesto substancial que

es, tiene en sí misma y realmente por sí misma su determinación individual. De suerte que cada uno de los componentes substanciales—considerado puramente en sí—es realmente por sí mismo individuo, lo mismo que el compuesto substancial que de ellos resulta. En la individuación del compuesto, la materia no tiene primacía ninguna respecto de la forma; antes bien, ambas partes, individuas en sí mismas, son principios del compuesto como tal, y, por ende, de la individualidad del compuesto como tal. Hay que hablar, pues, únicamente de principios *parciales* realmente distintos, pero no de un principio *total* de la individualidad que sea realmente distinto del compuesto como tal. Luego, hablando en sentido estricto, el compuesto substancial no tiene tampoco principio real-físico de individuación. Por el contrario, la materia, según el tomismo, constituye el principio de individuación del compuesto, ya que la materia es la raíz última de la individualidad de la forma, y, por ende, del compuesto.

¿No hay, pues, razón para hablar de un *principio* de la individualidad cualitativa? Si por ello entendemos un principio total, distinto *realmente* de la individualidad, cierto que no hay razón, y eso ya se trate de la individualidad del compuesto o de la individualidad de la forma. Pero esto no quiere decir que el problema acerca del principio de individuación pierda todo legítimo sentido; significa únicamente que no admite una interpretación determinada.

Un principio exige, como tal, cierta *prioridad* respecto de aquello de lo que es principio. En nuestro caso, esa prioridad será ontológica, prioridad que, por cierto, no exige distinción real. La esencia metafísica de Dios tiene también cierta prioridad respecto de los atributos, de la individualidad cualitativa. Por eso, en Dios podemos considerar la esencia *metafísica* como tal, como el principio de la individualidad cualitativa; y eso con el mismo derecho con que consideramos a su esencia metafísica como la razón primaria de los atributos. Los atributos se siguen de la esencia de Dios, en la cual se contienen *formaliter-implicite*. Y, como podemos establecer una distinción conceptual legítima, aunque imperfecta, entre la esencia y los atributos, los dos enunciados siguientes, redactados según diversos puntos de vista, serán igualmente verdaderos: la Esencia Divina puede ser considerada *secundum considerationen metaphysicam*, como el principio de la individualidad, porque existe, en efecto, cierta distinción y

prioridad; pero la Esencia Divina es, por sí misma, individual, porque esta distinción y prioridad no es perfecta.

Por el contrario, la individualidad no se contiene ni siquiera *implícite* en la esencia *metafísica* de ningún ente contingente. Por eso, dicha esencia no puede ser por sí misma individual, *secundum considerationem metaphysicam*, ni puede ser considerada como principio de la individualidad. Pero lo que excluímos de la esencia metafísica como tal, puede muy bien darse en la esencia *física*. Dicha esencia, como tal, es el correlativo que responde a la esencia metafísica, en cuanto idea, y este correlativo *a parte rei* está, por necesidad, individualizado, como demostramos en el capítulo precedente. Vemos, pues, que entre dicha esencia física, como tal, y la individualidad se verifica una relación de *implicite* a *explicite*, y, por ende, la prioridad suficiente para poder hablar de principio de individuación. La esencia física, como tal, es algo que existe *in ordine rerum*, y, *por tanto*, es necesariamente individua. Tenemos, pues, un nuevo ejemplo de analogía entre Dios y la criatura. Ambos convienen en no exigir como principio para su individualidad absoluta algo real-físico, *a parte rei* distinto. Pero entre Dios y la criatura hay una diferencia radical, y es que en Dios consideramos su esencia *metafísica*, en cuanto tal, como el principio de individuación; y, en cambio, en las criaturas es su esencia *física*, como tal, la que puede considerarse como tal principio. En tanto no se suponga el paralelismo no hay contradicción en que la esencia física esté determinada individualmente por sí misma, lo mismo que no hay contradicción en que el acto esté limitado por sí mismo. En la esencia física separamos conceptualmente la esencia metafísica y la individualidad, las cuales se distinguen entre sí adecuadamente. No son las esencias metafísicas, sino las esencias físicas, las que se distinguen unas de otras individualmente. Por donde vemos que, sólo en virtud de la explicación que dimos antes de la objetividad de los conceptos universales, puede mantenerse una diferenciación substancial de los individuos, sin perjuicio de la unidad específica. El paralelismo epistemológico excluye tal diferenciación substancial. La diferenciación substancial lleva consigo que los diversos individuos en el orden natural no solamente *reciban* distintos dones de Dios, sino que, según todo su ser substancial, *sean*, además, dones más o menos perfectos de Dios.

Quede, pues, bien claro que a la esencia física solamente podemos considerarla como principio de individuación, *secundum con-*

siderationem metaphysicam, puesto que dicha esencia no es distinta *ex natura rei* de la individuación. Este modo de pensar está de acuerdo con nuestra anterior negación del paralelismo epistemológico, y de su aneja relación entre el *ordo metaphysicus* y el *ordo physicus*. Tomando por base el problema de los universales, podemos afirmar que el *concepto* esencial específico experimenta su determinación individual por medio de la relación a sus correspondientes *inferiora*. Dada la objetividad de los conceptos universales, hay que afirmar que en el objeto se hallan todas las notas expresadas por el concepto. De suerte que en Sócrates se halla realmente la *humanitas*, aunque no como una forma distinta, *ex natura rei*, de su «sujeto», ni al modo de un *universale directum*, proyectado en el objeto y que fuera realmente distinto de la individualidad. Esta distinción entre sujeto y forma, entre esencia e individualidad, es actual solamente en el pensamiento diferenciante, pero no en la cosa misma.

II. *El principio de la individualidad numérica.*—Hemos de distinguir conceptualmente entre la individualidad cualitativa y la numérica, y podemos esperar que esta distinción sea de importancia en orden a los principios de individuación respectivos.

¿En dónde hay que buscar el principio de individuación? Aunque es verdad que toda cosa existente es numéricamente ésta, y, por tanto, singular, no se sigue todavía de ahí que la existencia sea el principio de esta individualidad. Tal individualidad podría convenir a todas las cosas existentes, por una razón diversa: por ejemplo, por razón de la materia. Aparte de que todo ser existente es también cualitativamente individual, y, no obstante, la diferenciación cualitativa no puede tener su razón en la existencia, al menos según nuestro modo de concebir la existencia. Por otra parte, esta imposibilidad no existe tratándose de la individualidad numérica, pues las dos clases de individualidad son formalmente distintas. Más aún, la índole de esta distinción, análoga a la distinción entre esencia y existencia, sugiere la idea de conceder a la existencia una significación especial respecto de la individualidad numérica.

Si la existencia fuera realmente distinta de la esencia, entonces, cuando más, podría considerarse a la existencia como principio de su propia individualidad numérica, pero no de la determinación numérica de la esencia. Los tomistas no tendrían dificultad mayor en admitir esto, pues ellos sostienen que el alma se

individualiza por su ordenación a la materia realmente distinta de ella.

Ahora bien: si la esencia y la existencia son realmente idénticas, tal vez pueda asignársele a la existencia una importancia especial. Suárez no censura esta doctrina como tal, sino únicamente la forma de exponerla.

Opinio igitur de existentia ab omnibus reiicitur, ut omnino falsa et improbabilis; dupliciter autem in ea procedi potest, primo, supponendo existentiam esse ex natura rei distinctam ab essentia individui; secundo, iuxta opinionem asserentem, existentiam nihil aliud esse quam actualem entitatem uniuscuiusque rei. Hoc posteriori modo haec sententia in re coincidit cum opinione asserente unamquamque rem individuari se ipsa, nulloque alio principio individuationis indigere, praeter entitatem suam; unde in re non est haec opinio maiori reprehensione digna, quam illa, de qua postea dicemus. Solum reprehendi potest, quod obscuris et ambiguis terminis utatur, et quod existentiae potius quam essentiae hanc rationem individuationis tribuat, cum potius existentiae non possit hoc convenire, nisi quatenus est idem cum essentia (58).

Esta «oscuridad» y «ambigüedad» desaparece tan pronto como se tiene cuidado en distinguir, como lo hicimos nosotros, entre la individualidad cualitativa y la numérica, y se funda la individualidad cualitativa en la esencia física, y la individualidad numérica, en la existencia. El mismo Suárez distingue en todo ente dos aspectos: la *entitas* y la *actualitas*. Es verdad que la existencia en cuanto actualidad, sólo puede tener una función peculiar suya como principio de la individualidad numérica, suponiendo su identidad real con la esencia. Pero eso no requiere, y Suárez no lo niega, una identidad conceptual de esencia y existencia. Por eso la existencia, como tal, puede tener una importancia especial en orden a la individualidad numérica—realmente idéntica con la individualidad cualitativa—, por contraposición a la esencia como tal. Si ambas clases de individualidad se conciben unitariamente como una individualidad total, entonces la *entitas actualis* será el principio total de la misma. Pero, con todo, la distinción que hicimos nosotros seguirá siendo legítima.

A la existencia le conviene, en efecto, esta importancia especial de que hablamos, y esto se prueba no sólo por el hecho de que todas las cosas existentes sean numéricamente individuales, sino también porque tal determinación les conviene precisamente *por ser* existentes. A un objeto *in ordine essentiae*, del todo determinado cualitativamente, sólo podemos concebirlo como numéricamente éste y como singular, en cuanto le «objetivamos», esto

(58) *Disp. Met.*, 5, s. 5, n. 2.

es, en cuanto le representamos como independiente del sujeto cognoscente. El contenido de un concepto, como tal, puede carecer de la individualidad numérica, aunque esté perfectamente determinado en sentido cualitativo; pero su correlativo correspondiente no puede estar privado de la individualidad numérica, y esto por ser precisamente, a diferencia del contenido conceptual, algo que subsiste independientemente del sujeto cognoscente, o que al menos se concibe como tal. El contenido conceptual sólo adquiere determinación numérica en cuanto es la expresión de un objeto independiente del sujeto cognoscente en cuanto tal. De suerte que la individualidad numérica de dicho objeto, y, por tanto, su singularidad, se sigue de la existencia en cuanto subsistencia independiente del sujeto cognoscente.

A Dios le conviene su existencia por razón de su esencia *metafísica*, y, por lo mismo, la individualidad. Por eso sólo puede darse un Dios que es numéricamente este Dios; es decir, que Dios es necesariamente único. En cambio, en toda criatura la esencia metafísica y la existencia son adecuadamente distintas, y por eso no puede considerarse la esencia metafísica como principio de la individualidad numérica, sino la esencia física, y por cierto *en cuanto física*, esto es, en cuanto esencia existente. No importa de qué esencia física se trate. Esto importaría, ciertamente, si se tratase de la individualidad cualitativa, puesto que una individualidad cualitativa, por ejemplo, la humana, no puede unirse con una esencia cualquiera. En cambio, la individualidad numérica conviene a todos las esencias físicas como tales.

Resumiendo, en pocas palabras daremos una vista panorámica de nuestra doctrina: Movidos por reflexiones objetivas, hacemos distinción entre la individualidad cualitativa y la numérica, aunque ellas entre sí, y con la esencia, sean realmente idénticas. La individualidad cualitativa se restringe al orden de la esencia; la individualidad numérica es una determinación de orden fundamentalmente distinto; lo mismo que la existencia respecto de la esencia. A ambas clases de individualidad les corresponde un principio diverso—esencia y existencia—, aunque ambos principios son realmente idénticos entre sí y con las clases de individualidad por ellos fundadas. Si se conciben las dos clases de individualidad como una individualidad total, entonces les corresponde un principio total de individuación: la esencia real-física, la *entitas rei actualis*.

Por consiguiente, la esencia real-física *secundum consideratio-*

nem metaphysicam está primariamente determinada (del todo) cualitativamente. Sólo es capaz de existir en cuanto que está así determinada. Así, pues, su individualidad cualitativa no depende de la existencia, sino que es anterior a dicha existencia. La esencia en cuanto existente, es, por necesidad, numéricamente esta esencia, y, por tanto, singular.

Con la doctrina expuesta acerca de la individualidad absoluta concuerda nuestra exposición anterior de la relación que el ser creado guarda con Dios. La riqueza infinita del ser divino se desdobla en la mente de Dios en una plenitud de ideas que no conoce límites ni en su número ni en su variedad representativa. Dios no se forma ideas universales, sino ideas puramente singulares, tanto en su aspecto numérico como en el cualitativo. Estas mismas ideas son al mismo tiempo ideas ejemplares de todos los seres creados. De suerte que, tanto las ideas ejemplares, según su contenido, como los seres creados correspondientes, constituyen en sí mismos desdoblamientos totalmente determinados de la infinita Perfección Divina. El reino de los seres de hecho creados, es limitado, aunque inagotable para nuestro entendimiento finito. En cambio, el reino de las ideas divinas, lo mismo que el ser infinito de Dios, no conoce fronteras. La riqueza infinita del Ser divino nos revela *positivamente* la condición de posibilidad de una pluralidad efectiva de seres, individualmente determinados, y de una pluralidad de seres de la misma especie; mientras que la finitud de todo ser creado nos dice, más bien negativamente, que tal pluralidad no es imposible. Y con eso entramos en el problema acerca del principio de la individualidad relativa.

B. La condición de posibilidad de la individualidad relativa

Cuando buscamos el «principio» de la individualidad relativa, buscamos la condición de posibilidad de una multiplicidad de seres dentro de la misma especie, bien sea que dichos seres se distingan sólo numéricamente o también en su aspecto cualitativo. No nos olvidemos de tener bien presente la diferencia que hay entre las dos clases de individualidad, aunque sospechemos desde ahora que ambas clases de individualidad relativa parten, en último término, del mismo supuesto.

Dios, como ser subsistente, está determinado en todo cualitati-

vamente, y eso formalmente por ser Dios; de ahí que Dios sólo es formalmente posible en cuanto es enteramente tal. Por eso no sólo es Dios en sí absolutamente inmutable, sino que también está absolutamente excluído el que pueda darse un Dios que no sea cualitativamente tal Dios; además, Dios, como ser subsistente que es, existe formalmente, y por eso necesariamente es *formaliter* este Dios; luego Dios sólo es posible en cuanto es *este* Dios, y, por tanto, es necesariamente único. De suerte que en la esencia de Dios como ser subsistente está la razón primaria de que quede excluída absolutamente de Dios cualquier clase de individualidad relativa. Ahora bien: de ahí se deduce inmediatamente que una multiplicidad de seres en general, sólo es posible bajo la condición de que esos seres, según su esencia *metafísica,* no hayan de ser considerados como ser subsistente, sino que constituyan *in ordine metaphysico* un compuesto de potencia y acto.

De esta condición suprema de posibilidad de seres en general se deduce el presupuesto de una multiplicidad de seres dentro de la misma *especie.* Si para el pluralismo de seres en general hay que suponer en el ente *(ens)* una composición de potencia y acto, para el pluralismo de cosas de una misma especie habrá que admitir una composición de sujeto y forma esencial específica. Sólo en cuanto se verifica tal composición pueden darse varios seres de la misma especie, esto es, varios sujetos, de los cuales cada uno posea su forma esencial propia.

Por otro lado, cualquier forma esencial específica como tal no es el ser subsistente, pues éste, como tal, está por encima de todo género y especie. Por eso a una forma esencial específica como tal no hemos de concebirla *in ordine metaphysico* como forma subsistente, es decir, como forma que en el mismo orden metafísico excluye la composición con un sujeto. De donde se sigue *eo ipso* la posibilidad de un pluralismo de seres que tengan la misma esencia específica. De suerte que tal multiplicidad puede darse en todos los seres que constituyan una especie—y tales son todos los seres creados, sin exceptuar a los mismos ángeles. Una cuestión muy distinta es si existe de hecho tal multiplicidad, puesto que en este problema no estudiamos sino la condición de posibilidad de dicha multiplicidad, la cual se cumple en todo ser contingente.

La composición de potencia y acto *in ordine metaphysico* la hallamos en todo ente creado, y, por cierto, no sólo entre el sujeto y la forma esencial, sino también entre el sujeto y la exis-

tencia. Y, por tanto, en todos los seres no-divinos, precisamente porque no son el ser subsistente, existe la posibilidad de una individualidad relativa, tanto en el aspecto cualitativo como en el numérico, ya que todos los componentes: forma esencial, existencia, sujeto, individualidad numérica y cualitativa, son distintos *secundum considerationem metaphysicam*, y, por tanto, la forma esencial puede guardar relación con sujetos distintos cualitativa y numéricamente.

No obstante, parece que aquí nos encontramos con una dificultad especial. La forma esencial tiene que ser siempre formalmente la misma, para que puedan darse seres de la misma especie. Luego en dicha forma no se puede fundar la diferenciación cualitativa de los individuos. Ahora bien: tampoco el sujeto de la forma puede tenerse en cuenta con este fin, pues el sujeto, como tal, es indiferente respecto de la individualidad. Y, por consiguiente, habría que presuponer ya en el sujeto una forma, en la cual se fundase la individualidad cualitativa. Y esto nos llevaría a un *regressus in infinitum* en la composición de sujeto y forma. Luego en el modo indicado no puede explicarse la posibilidad de una individualidad cualitativa relativa. Otro tanto se puede decir de la individualidad numérica, si la existencia desempeña un papel en ella, ya que ésta no se funda ni en la forma esencial ni en el sujeto como tal.

En la doctrina tomista tropezamos con una dificultad semejante: La cuantidad como *accidens* presupone ya la forma, mientras que la cuantidad, por otra parte, ha de preceder a su vez a la forma, a fin de poder constituir, juntamente con la materia, el principio de individuación de la forma. Pero la diferencia entre la doctrina tomista y la nuestra es radical, pues nosotros podemos superar la dificultad aducida, y los tomistas no pueden. Los tomistas se refieren a una relación real-física, y, por tanto, a una *prioritas* y *posterioritas naturae* de la cuantidad respecto de la forma substancial.

En cambio, nosotros tratamos únicamente de una relación metafísica, en la cual todos los componentes designados son realmente idénticos, y, por tanto, *natura simul*. La distinción es sólo conceptual, y no hay *regressus in infinitum*, si no es por una confusión de los diversos puntos de vista. Si preguntamos por un principio de la *individualidad* cualitativa y numérica como tal, la hallaremos en la esencia física, que, como tal, ha de estar determinada individualmente en cualquier aspecto. Sin embargo, si pre-

guntamos por el principio de la individualidad de la *forma esencial metafísica*, como corresponde al axioma de la multiplicación del acto por la potencia, entonces hallaremos una relación análoga a la del tomismo, pero con la diferencia radical de que la nuestra se verifica en el orden metafísico, y la de los tomistas en el orden físico. Según el tomismo, sólo es posible una multiplicidad de individuos de la misma especie en cuanto que la forma es recibida por sujetos distintos. Esta «forma esencial» es la forma *física*: por ejemplo, el alma humana; el sujeto es la materia prima, la *materia prima*. Dicha materia es numéricamente ésta por su ordenación a la cuantidad, la cual, por su esencia, es ésta y no otra. Por lo que toca a la indidivualidad cualitativa (en la medida en que los tomistas pueden hablar de dicha individualidad), tendrían que designar como principio de la misma a las *dispositiones praeviae*, que, por sí mismas, son también tales. Por su ordenación a las mismas, la materia prima sería cualitativamente ésta. Y entonces la forma física sería numérica (y cualitativamente) ésta por su ordenación a la materia prima así individualizada.

Ahora bien: en lugar de la forma física (el *anima*), ponemos nosotros la forma metafísica (la *humanitas)*. Todo lo que el tomismo atribuye al alma como forma física: *per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem* (59), lo aplicamos nosotros a la forma metafísica como esencia específica. Esta ha de ser recibida por varios sujetos, para que, en efecto, tengamos una multiplicidad de individuos de la misma especie. En lugar de la materia prima ponemos nosotros el sujeto de la esencia específica, el *suppositum*, que no es realmente distinto de ella. Ahora bien: así como el tomismo juntamente con la individualidad relativa, estudia la individualidad absoluta de la materia, y, sobre todo, de la forma, así también nosotros, partiendo del mismo planteamiento, hemos de resolver el problema acerca de la forma metafísica y de su sujeto. Viendo la cuestión desde este punto de vista, nosotros también afirmamos que la individualidad cualitativa y la numérica están por parte del sujeto, y no de la forma metafísica como tal. Hay que preguntar en este problema por qué la forma metafísica como tal está determinada individualmente, ya que no puede estarlo

(59) Tesis 16.

por sí misma. Si lo estuviera por sí misma, no podrían darse individuos de la misma especie. Así, pues, la forma metafísica es numérica y cualitativamente individual por su ordenación al sujeto cualitativa y numéricamente individual, o, lo que es lo mismo: como forma de tal sujeto individual. Pero el sujeto como tal es de por sí totalmente indeterminado, lo mismo que la materia prima tomista. Recibe su determinación cualitativa al ser considerado como sujeto de una individualidad cualitativa determinada, que es tal por sí misma. Su determinación numérica y, por tanto, su singularidad, la recibe al ser considerado como existente. Así, que en lugar de las *dispositiones praeviae* y de la cuantidad tomistas, ponemos nosotros las determinaciones cualitativas individuales y la existencia, que, respectivamente, son por sí mismas «tales» y «ésta» numéricamente. Con lo cual no sólo hemos conseguido plantear el problema de un modo totalmente común con el tomismo, sino que también hemos ido paralelos a él en la solución del mismo; claro está que con la diferencia radical de que nosotros lo elevamos todo al plano metafísico, mientras que los tomistas se mantienen en el orden físico. Volvemos, pues, al problema central acerca de las relaciones entre ambos órdenes, dando nosotros una solución radicalmente distinta al problema de los universales.

Vemos por todo esto que el problema acerca del principio de individuación se puede plantear de modos diversos. Si preguntamos por el principio de la *individualidad*, tal como parece ser el planteamiento de Suárez, la respuesta la hallamos en la esencia física del objeto, la cual constituye como tal el correlativo del concepto esencial metafísico. Si nos acomodamos al planteamiento tomista del problema, tendremos que buscar el *fundamento* de la *individualidad de la forma metafísica*, y lo hallaremos en el sujeto de la forma individualmente determinada. Pero en ambos casos el objeto es individual realmente por sí mismo, tanto en el aspecto cualitativo como en el aspecto numérico. Nuestro pensar conceptual lo desdobla en sus diversos componentes, y, según los diferentes planteamientos, serán distintos elementos los que constituyan el principio de individualidad.

Finalmente, si preguntamos por el principio de la individualidad relativa, hallaremos que la diferenciabilidad conceptual adecuada entre sujeto y forma esencial metafísica, o bien entre esencia específica e individualidad, constituye en todo contingente la «condición» para que sea «posible» una pluralidad de individuos dentro de la misma especie.

CAPITULO XV

RESULTADOS Y CONCLUSIONES.

Con las distintas soluciones que se han presentado al problema de la individuación, están ligados íntimamente una serie de problemas cuya solución depende de la actitud que se tome ante el problema de la individuación. Con todo, a pesar de las divergencias existentes, se pueden excogitar algunas fórmulas que recojan el fondo doctrinal común de dichos problemas filosóficos. De nuevo veremos que la línea divisoria entre las dos opiniones distintas es la relación entre el *ordo metaphysicus* y el *ordo physicus*, o, lo que es lo mismo: la diversa solución que se da al problema de los universales. A continuación estudiaremos algunos de estos problemas relacionados.

§ 1. *La cuantidad como fundamento del número.*

Según el tomismo, la multiplicación numérica de la forma no significa sino la multiplicación de la misma por la *materia signata quantitate*. Dice MAURI (60): *Quidquid multiplicatur aut multiplicatur formaliter aut materialiter seu numerice. Sed non potest multiplicari materialiter, quod in materia non est: quod autem multiplicatur formaliter, non multiplicatur in eadem specie. Ergo actus purus nequit esse multiplex solo numero in eadem specie.* De donde se desprende la conclusión de que sólo se puede hablar de número en sentido estricto tratándose de seres materiales: *hinc numerus* *proprie competit iis tantum quae habent quantitatem, et consequenter materiam cum materia sit radix quantitatis, et idcirco est aliquid praedicamentale; multitudo e contra, etiam spiritualibus, seu omni enti convenit* (61).

En cambio, según la otra concepción, que rechaza la cuantidad, o bien la *materia signata quantitate*, como principio de individuación, el número conviene en sentido propio, tanto a los seres espirituales como a los materiales. Solamente se presupone una dis-

(60) *Lect. Philos. Schol.*, 68.
(61) HUGON, *Metaph.*, 342.

tinción real de seres (que no ha de fundarse en la materia) y alguna conveniencia entre ellos. Esta última puede contenerse dentro de los límites de la misma especie, y entonces tendremos un número determinado de individuos de la misma especie, por ejemplo, 100 hombres. Puede ser una mera conveniencia en el género u otra conveniencia más lejana, y hasta puede consistir únicamente en el ser, y, en ese caso, tendremos una pluralidad de seres en general. Ahora bien: como las criaturas pueden convenir entre sí unívocamente en cuanto al ser, pero no Dios y las criaturas, resulta imposible incluir a Dios como una unidad nueva en la suma de los seres creados. Y de ahí inferimos la naturaleza concreta de esa conveniencia indispensable, a saber: la *univocidad*. Podemos, por consiguiente, enumerar una suma de substancias, pero bajo ese mismo aspecto no podemos añadir un accidente como nueva unidad. Eso sería únicamente posible considerando a la substancia y al accidente sólo en cuanto son criaturas. De donde se sigue que la analogía del ente es esencialmente distinta respecto de la substancia-accidente por un lado y de Dios-criatura por otro. Por consiguiente, la condición de posibilidad del pluralismo, sea de individuos de la misma especie o de seres en general, constituye el último fundamento del número, el cual, por tanto, no sólo es aplicable a los seres materiales, sino también a los seres puramente espirituales (62).

§ 2. *La diferenciación cualitativa de los individuos de la misma especie.*

La posibilidad de una diferenciación *substancial*, sin perjuicio de la unidad *específica*, fué siempre una doctrina sumamente debatida dentro de la escolástica (63). Parece que la solución de este problema depende necesariamente de la respuesta que se dé al problema de la individuación. Nosotros expondremos, en primer lugar, las conclusiones de nuestra anterior solución.

Ante todo, no negaremos que pudieran darse varios individuos de la misma especie que se distingan sólo numéricamente. No parece que pueda mostrarse contradicción en eso. Sin embargo, parece que todos los individuos se distinguen de hecho cualitativamente, aunque las diferencias consistan a veces en detalles

(62) Cfr. PESCH-FRICK, *Instit. Log. et Ontol.*, II², 167 s.
(63) Cfr. DONAT, *Ontol.*⁷, 83 s.; URRÁBURU, *Ontol.*², 273-278.

imperceptibles. ¡Qué sin número de diferencias en talento, temperamento, etc., existen entre todos los individuos y entre todos los pueblos! Aun entre los mismos gemelos que se asemejan «totalmente», se encuentran una infinitud de diferencias con sólo examinarles de cerca. Este es un hecho que todos admiten, pero un hecho que, como tal, no proporciona una solución definitiva al problema de la diferenciación *substancial* de los mismos individuos. Una solución sería el reducir las diferencias a diferencias *accidentales*, sean de índole corpórea o psíquica (por seguir con el ejemplo del hombre).

Pero al instante surge el problema de si una diferencia *puramente* accidental puede explicar suficientemente los hechos, o si nos vemos forzados a admitir que las *substancias* mismas son distintas, sea la substancia corpórea, o la psíquica, o ambas. El intento de reducir todas las diferencias psíquicas al elemento corpóreo dejaría totalmente por resolver el problema de la diferenciación substancial de la substancia corpórea, y no haría sino aumentar con una nueva dificultad el problema acerca de la diferenciación substancial de las almas, por la dependencia tan grande que tendrían del cuerpo. Si no queremos violentar la relación substancia-accidente, parece necesario admitir una diferenciación de las mismas substancias. Es verdad que muchos cambios se pueden explicar por influjos externos, pero no todos, desde luego. Y ¿no podrían explicarse las diferencias individuales por la diversidad de las *disposiciones* naturales? Si tales disposiciones son realmente idénticas con la substancia, entonces se desprende por sí misma la diferenciación de las substancias. Y esta conclusión no puede evadirse diciendo que las disposiciones y potencias son realmente distintas de la substancia misma, ya que se siguen *naturalmente* de la substancia. Pues bien: ¿cómo de substancias perfectamente iguales, podrán seguirse naturalmente disposiciones y potencias cualitativamente distintas? Tal diferenciación de las disposiciones naturales parece totalmente infundada, si se parte de semejante supuesto.

Aparte de eso, el alma es también activa cuando piensa, quiere, etc. Y ¿no ejercen las operaciones un influjo retroactivo sobre las mismas substancias? Pues las substancias no son algo yerto, inmoble, cubierto por los accidentes como por una capa puramente externa. ¿Por qué los influjos externos no podrían obrar sobre la misma substancia y causar un cambio de la misma sin perjuicio de la identidad específica? Cierto evolucionismo mode-

rado ¿no nos insinúa este mismo modo de pensar? Por consiguiente, se puede considerar la relación intrínseca de substancia y accidente como una razón de peso para concluir, siquiera sea en general y por principio, de una diferenciación accidental a una diferenciación correspondiente de la substancia substentante.

Pero aunque no se quisiese reconocer como un *hecho* la diferenciación de las substancias, no se quitaría el derecho de estudiar filosóficamente las condiciones de posibilidad de una diferenciación substancial sin perjuicio de unidad específica, aunque la cuestión del hecho recibiera la solución que se quiera. Pues bien: parece que esa posibilidad puede demostrarse basándose en la solución que dimos al problema de la individuación, y, sobre todo, al problema de los universales. Parece también que esa posibilidad está excluída si se parte de los principios tomistas.

La unidad de la especie es una unidad *lógica*, en la que todos los individuos convienen. Presupone, por tanto, la actividad abstractiva y discriminante del pensamiento. El conocimiento realza lo común de los individuos concretos y prescinde de las determinaciones individuales. Estas son realmente idénticas con la substancia, la cual, no formalmente (conceptualmente), pero sí realmente, es individual en sí misma en el sentido cualitativo y en el sentido numérico. Si la actividad abstractiva y discriminante del conocimiento tiene de hecho la facultad de distinguir lo que es realmente idéntico, entonces en dos almas substancialmente distintas podrá considerar dos aspectos—lo común a la especie y lo característico del individuo—, dos aspectos que en el objeto se identifican realmente. De suerte que no son almas distintas substancialmente desde *un mismo punto de vista*; antes convienen entre sí y difieren según aspectos *distintos*, y, por tanto, no hay contradicción en que las substancias sean distintas, sin perjuicio de la unidad específica. Expresado en otros términos: el alma *a parte rei* es realmente por sí misma una forma concreta de verificación de la *idea* alma. La *idea* es una misma formalmente, y constituye la esencia específica. Las almas correspondientes a dicha idea *in ordine physico* pueden distinguirse entre sí substancialmente como formas concretas de verificación de esa idea, ya que la forma concreta de verificación no es un accidente físico del alma—de lo contrario, la esencia universal y la individualidad serían realmente distintas *a parte rei*—, sino realmente idéntica con ella, de donde se sigue una diferenciación substancial de las mismas almas.

En cambio, tomando como presupuesto el *paralelismo* epistemológico, la cuestión cambia totalmente de aspecto. Según él, la forma concreta de verificación tendría que ser realmente distinta del alma, y, por tanto, quedaría excluída una diferenciación substancial de las almas, sin perjuicio de la unidad específica. Toda diferencia en la substancia física del alma exigiría, además, una diferenciación en la idea de alma, y, por tanto, una diferenciación específica. En cambio, según la concepción contraria, la diferenciación substancial de las almas solamente exige una diferenciación de la *essentia physica,* y no de la *essentia metaphysica* de las almas, y, por tanto, no una diferenciación simplemente esencial, pues por tal se entiende siempre una diferenciación en la *essentia metaphysica* (64).

Una conclusión podemos sacar para la *analogía.* En el aspecto metafísico, a pesar de la diferenciación substancial, tenemos univocidad, porque se da conveniencia perfecta en la esencia específica, y, por ende, en la definición esencial. Esa univocidad también conviene al concepto *genérico animal,* en cuanto se extiende al hombre y al bruto. En cambio, en el aspecto *físico,* el concepto genérico *animal* es análogo respecto del hombre y del bruto, pues la forma concreta de verificación es respectivamente diversa en ambos. Esto mismo se puede aplicar a las almas distintas substancialmente y al concepto específico respecto de los individuos de una misma especie que sean distintos cualitativamente. Tendremos, pues, univocidad metafísica y física si los individuos difieren sólo numéricamente. Por el contrario, si suponemos el paralelismo epistemológico, entonces la analogía física será excluída por la univocidad metafísica, pues la forma concreta de verificación tendría que ser distinta *ex natura rei* de la esencia, y cualquier diferencia física substancial tendría como consecuencia otra diferencia en la esencia metafísica.

De ahí se siguen importantes conclusiones para la *caracteriología.* Es verdad que desde nuestro punto de vista metafísico no se deduce el *hecho* de una diferenciación de las substancias; tal diferenciación hay que probarla *a posteriori.* A la metafísica le incumbe el investigar las condiciones de posibilidad de este hecho y abrir así el camino al argumento *a posteriori* que proponga la diferenciación substancial de las almas como la hipótesis que parece explicar mejor los hechos. La caracteriología presupone

(64) Cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.,* 5, s. 2, n. 32.

necesariamente esta reflexión metafísica, si no ha de limitarse a una diferenciación puramente accidental; antes bien, ha de contar, en algunos casos, con una diferenciación de las mismas substancias. Aparte de que la relación substancia-accidente nos insinúa un perfeccionamiento del núcleo substancial de la persona por su aspiración intelectual y moral, de igual modo que la índole individual de estas actividades tiene a su vez su razón ontológica y lógica en la índole individual de la substancia sustentante. Esa diferenciación de las substancias se podría designar en el sentido más radical como carácter *innato,* que marca la dirección fundamental y permanente, la cual no es tan fija e inmutable que no sea posible una evolución y transformación por la libre actividad. De suerte, que una dirección lógicamente sostenida—sobre todo en la actividad moral—, puede tener un influjo decisivo en la conformación de la personalidad, influjo que puede llegar hasta lo más profundo del alma, ya que el carácter innato del alma no está, desde un principio, definitivamente terminado. El da, sin duda, su sello individual a la persona y a toda su actividad. En semejante transformación de la disposición natural, juega un papel decisivo el fin que el hombre se propone.

Así, pues, los diversos hombres no sólo han recibido distintas cualidades accidentales—sean naturales o sobrenaturales—, sino que, según toda su substancia, constituyen diversos dones de Dios, a los cuales se acomodan las dotes accidentales. Con eso hemos llegado al fundamento último de la diferenciación substancial. Lo constituye la riqueza infinita del ser divino, que se desdobla, por decirlo así, en una variedad de substancias distintas individualmente. Esa diferenciación no sólo se extiende primariamente a las substancias corporales y puramente espirituales, sino también a las almas, que, por tanto, no adquieren su índole individual por su ordenación al cuerpo de quien son forma, como afirman los tomistas. La ordenación es más bien la inversa: Dios, para un alma determinada, escoge un sustrato corpóreo conveniente. Si Dios, para una misión determinada, quiere enviar a su Iglesia a un San Agustín, escoge unas circunstancias tales y un cuerpo tal, que el alma y, por ende, toda la persona, se acomode a su misión providencial, cosa que sería imposible si llevara, por ejemplo, una tara hereditaria. Así, pues, la especulación acerca del principio de individuación y del problema de los universales retrocede hasta las inmediaciones prácticas, pues nos

abre camino, en principio, a las profundidades más íntimas de la persona humana. No se trata ahora de si hay que recorrer y hasta dónde hay que recorrer, en efecto, ese camino.

En cambio, según los principios tomistas, parece *a priori* que tal camino es intransitable. Esto se deduce, en primer lugar, del *paralelismo* epistemológico, que los tomistas suponen tácitamente. Conforme a él, la forma individual de verificación tendría que ser distinta *ex natura rei*; la diversidad que determina el carácter innato no estaría, por tanto, en las substancias como tales. Si el tomismo, por otra parte, rechaza esta distinción *ex natura rei*, es porque cae en la misma inconsecuencia de siempre: por un lado rechaza *explicite* al «escotismo»; por otro, la totalidad de los argumentos tomistas solamente prueban, en cuanto presuponen *implicite*, como ya justificado, a este «escotismo».

Una diferenciación substancial, sin perjuicio de la unidad de la esencia específica, presupone necesariamente que la actividad abstractiva de nuestro pensamiento no solamente puede separar lo que es distinto *ex natura rei*, sino que también es capaz de distinguir lo que es idéntico *ex natura rei*. Ahora bien: tal suposición no se aviene con el modo que tienen los tomistas de explicar la objetividad de los conceptos universales, pues dicha explicación presupone a su vez el paralelismo. Por consiguiente, la acusación de nominalismo que GREDT (65) lanza contra SUÁREZ, sólo tiene sentido si se parte de los principios tomistas, pues según la explicación suareciana del principio de individuación, todas las cosas se diferenciarían *esencialmente*. Ya vimos antes que el mismo Suárez se puso esta objeción, y la resolvió distinguiendo entre la *essentia metaphysica* y la *essentia physica*. Pero es cierto también que Gredt sólo puede lanzar esta acusación tomando como base el paralelismo en el problema de la objetividad de los conceptos universales.

Además, una tesis fundamental del tomismo dice que la diferenciación de las formas ocasiona una diferenciación de las especies. Por eso los ángeles, según este modo de pensar, se distinguen todos específicamente. Podría responderse a esto que los ángeles se distinguen específicamente porque son formas puras, pero no así las almas que son esencialmente *forma corporis*. Pero entonces, decimos, la diferenciación substancial de las almas consistiría exclusivamente en su *ordenación* al cuerpo, y eso no se puede

---

(65) J. GREDT, *Elementa*, I [5], 307.

mantener, puesto que la diferenciación de la *substancia* anímica tiene que consistir en algo absoluto. La cuestión, pues, es la misma que si se tratara de formas puras: nos hallamos con *formas* que en sus determinaciones *absolutas* son distintas, y que exigen, por tanto, una diferenciación específica, si no queremos contradecir al principio tomista fundamental, que dice: formas distintas exigen especies y predicados esencialmente distintos. Por todo lo dicho, se ve claramente cómo este principio envuelve necesariamente el paralelismo, pues sólo partiendo de su suposición puede una diversidad de las formas físicas traer consigo una diversidad de las formas metafísicas. Así que este paralelismo pertenece, en efecto, a la esencia del tomismo.

Dice GREDT (66), consecuentemente: *Cum igitur ea quae specie differunt, separentur inter se per praedicata quidditativa, individua eiusdem speciei inter se non separantur nisi secundum positionem.* De acuerdo con esto, dice también GLOSSNER (67) que los individuos «se distinguen únicamente por la yuxtaposición espacial y la sucesión temporal, por el aquí y el ahora. La razón de eso hay que buscarla en la *materia*, que, en cuanto de ella depende, dispersa al ser determinado y determinante de la forma en la extraposición indiferente e imprecisa de la existencia espacial-temporal; la cual dispersión, por consiguiente, es únicamente accesible a los sentidos, y se sustrae al intelecto».

No parece compatible con los hechos esta concepción de que los individuos de la misma especie, por ejemplo, los hombres, se distingan solamente según el aquí y el allí. Hemos de admitir, sin duda, una diferenciación cualitativa de los diversos individuos de una misma especie, la cual se reducirá, en último término, a una diferenciación de las substancias. Esto mismo quieren admitir algunos neotomistas, pero en contradicción, según probaremos después, con sus mismos principios.

Intentan reducir la diferenciación cualitativa a las *dispositiones praeviae.* Mas parece que por este camino hay que llegar necesariamente a un doble principio de individuación, según el cual la materia *signata quantitate* fundamentaría la individualidad numérica, y la *materia signata dispositionibus,* la individualidad cualitativa. Ahora bien: por otra parte, el tomismo no admite sino un solo principio de individuación, la *materia signata quantitate*;

(66) J. GREDT, *Elementa*, I [5], 307.
(67) GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, 70.

y, por tanto, la diversidad *cualitativa* de los individuos queda enteramente sin explicación. Pues tal diversidad no puede fundamentarse en la *cuantidad*.

Pues bien: según el tomismo, todas las determinaciones proceden de la forma, ya que la materia es pura potencia. Luego las disposiciones cualitativas tienen que fundarse también en la forma, si no queremos reducirlas exclusivamente a causas extrínsecas, con lo cual no se haría sino desplazar el problema y convertir a la substancia en un «bloque yerto de realidad». La experiencia parece insinuarnos una diferenciación de las substancias, y tal diferenciación la admite, por ejemplo, MATÍAS THIEL (68) apelando expresamente al testimonio de SANTO TOMÁS. Es cierto que, según el principio tomista de la limitación del acto, la forma es más o menos perfecta, según el grado de capacidad receptiva que tenga la potencia. De donde se sigue que la perfección de las almas será correspondiente a las diversas disposiciones corporales. Pero esto no significa sino que la diferenciación substancial de las almas no está disconforme con el principio de la limitación del acto; ahora bien: esta razón no justifica el que no esté en conflicto con otros principios y presupuestos tomistas muy importantes, en lo cual se manifiesta una discordancia interna del tomismo.

Thiel ve en la diferenciación substancial de las almas el carácter físico innato de las mismas. Contra esta *tesis* como tal no tenemos nada que objetar, aunque sí contra la deducción exclusiva de este carácter físico del sustrato material y contra su compatibilidad con los principios tomistas.

En la diferenciación substancial de las almas, las disposiciones corporales son toda la norma. Ahora bien: como el alma es la única forma substancial del cuerpo y, por tanto, tiene que sustituir a todas las otras formas, habrá de estar exactamente acomodada a la condición de las disposiciones previas. Así, por ejemplo, el alma de Agustín, de Platón o de Aristóteles, deben totalmente su índole substancial a la condición de la materia que han de animar (69). Parece, no obstante, que eso sería atribuir una importancia exagerada a la materia. ¿Es que el alma de San Agustín no hubiera sido capaz de informar el cuerpo de Aristóteles, o viceversa?; y eso que, según el tomismo, el alma informa

(68) M. THIEL, *Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen*, Freiburg 1929, 28-38.

(69) Cfr. M. THIEL, l. c., 26 ss.

inmediatamente la materia prima indeterminada. Es verdad que no hubiera podido unirse con cualquier organismo humano, si es que tenía que desplegar libremente sus disposiciones *espirituales*. Pero esto indica solamente que la relación es más bien la inversa: que Dios, a un alma determinada, le escoge cuerpo para una misión determinada, de tal modo que el alma sea la que tenga la primacía, y no el cuerpo.

Aparte de que si la perfección de las almas se amoldase realmente a la capacidad receptiva de la materia, la diferenciación se limitaría exclusivamente a las almas en cuanto son principios *vegetativo* y *sensitivo*. Pero la índole de las disposiciones *espirituales* quedarían totalmente sin explicar, y éstas son precisamente las que más nos interesan. No hay duda que tales disposiciones, dentro de ciertos límites, están sujetas al desarrollo de la disposición del cuerpo; y de ahí el proverbio: *mens sana in corpore sano* tiene su verdad indudable. Pero es un hecho de experiencia que a veces se encuentra un alma grande en un cuerpo enfermizo, y, viceversa, un alma pequeña en un cuerpo muy bien desarrollado; y, por consiguiente, ni la condición material ni la perfección del alma como principio vegetativo y sensitivo son capaces de explicar las cualidades *espirituales*, que, de un modo especial, son las que constituyen el carácter físico innato.

Parece, finalmente, como expusimos más arriba, que, una vez admitida la diferenciación substancial de las almas, sin perjuicio de la unidad específica, se sigue necesariamente que las formas puras no son por necesidad distintas específicamente. Y si esto es así, no sólo cae por tierra la base del principio tomista de individuación, sino que, además, en la explicación de la objetividad de los conceptos universales nos vemos forzados a abandonar el paralelismo y a profesar la doctrina de Suárez. En definitiva, que el intento de reconciliar los principios tomistas con los hechos de experiencia, nos lleva a las objeciones más graves contra el tomismo.

§ 3. *El concepto de ciencia.*

Siguiendo la tradición antigua, los escolásticos consideran generalmente el universal y necesario, y, por ende, las esencias, o bien las formas de las cosas, como el objeto propio de la ciencia. Pues únicamente las esencias y las formas son necesarias, inmutables, eternas, mientras que la existencia y las determinaciones

individuales no son esenciales en las criaturas, y en este sentido son contingentes. El carácter de universalidad y necesidad lo poseen también las relaciones esenciales y todo lo que se deriva de las esencias como tales. Esto quiere decir, la definición *scientia est de necessariis et universalibus*. En nuestro tiempo ha sufrido un cambio el concepto de ciencia (70). La «ciencia» sigue siendo una suma concordemente ordenada de conocimientos, que, según sus diversos «objetos formales», se distribuyen en diversas «ciencias particulares». La ciencia requiere, además, un conocimiento suficientemente «fundado», que no es posible obtener sin un método conveniente.

Pues bien: el cambio en la definición de ciencia guarda relación íntima con el problema de la individuación; de la solución que se dé a este problema depende la explicación que se dé del conocimiento intelectual como conocimiento de formas.

Ante todo, no se nos pase inadvertido que es menester distinguir cuidadosamente entre el *método* científico y el *objeto* de la ciencia. Podemos aspirar a conocer *metódico*-científicamente no sólo las esencias, sino también un hecho individual aislado, según su «aquí» y «ahora». Así, por ejemplo, el médico obtiene un conocimiento científico de la manifestación concreta de tal enfermedad en un hombre aislado y de sus causas concretas. El historiador consigna científicamente un hecho aislado, concreto, de la Historia. El objeto en este caso es singular, particular. La universalidad no conviene a ese conocimiento científico, sino respecto del sujeto cognoscente, en cuanto que nadie puede negar verídicamente esos hechos, sino que ha de admitirlos. Estos conocimientos están, además, suficientemente fundados, en cuanto que han nacido de la inteligencia de la realidad objetiva. Aparte de eso, el principio de contradicción conviene a cualquier hecho, y, por tanto, un hecho, en cuanto es, no puede no ser al mismo tiempo. En este sentido, tenemos una necesidad, pero que deja intacta la pura «contingencia» del hecho como tal.

Poseeremos también un conocimiento *metódico*-científico, aunque no logremos obtener sino una probabilidad más o menos grande, siendo así que el concepto de ciencia «estricta», orientado en el sentido antiguo y en el matemático, exige certeza absoluta.

Cuando el concepto antiguo de ciencia considera el universal como el objeto de la ciencia, tiene razón en cuanto que la cien-

(70) Cfr. J. DONAT, *Logica* [5], Innsbruck, 1922, 206-210.

cia procura avanzar hasta el conocimiento de las «esencias» y de las leyes universales. Desde este punto de vista, no le interesa a la ciencia si este agua en este recipiente, a esta hora y en este lugar, hierve a cierta temperatura, sino que la ciencia quiere llegar a conocer a qué temperatura hierve *el* agua, y en qué lugar y cuándo. Tal ley no puede establecerse sino por medio de una inducción sobre hechos particulares que se han comprobado metódico-científicamente. De suerte que el conocimiento del particular y del universal guardan entre sí relación mutua.

No obstante, la abstracción de la individualidad puramente numérica y de la individualidad cualitativa no siguen derroteros completamente iguales. En el aspecto metódico-científico, el médico se esfuerza por conocer la enfermedad de *este* niño determinado, de este ojo, etc. La medicina no sólo estudia las enfermedades en general, sino también las enfermedades de los *niños,* las enfermedades de los ojos, etc. Y no cabe duda de que semejante estudio es metódico-científico.

La filosofía avanza todavía más en la abstracción, y entre sus diversas ramas, la que más avanza, es la Ontología, que trata del ente como tal.

La relación que ambos modos de concebir la ciencia guardan con el problema de la individuación aparece todavía con más claridad en el modo con que consideran a las esencias o a las formas como el objeto apropiado del conocimiento intelectual. Si las esencias o las formas son realmente el objeto apropiado del conocimiento intelectual, entonces parece que lo universal y necesario tendrá que ser el objeto propio del saber y de la ciencia. El estudio que haremos en el párrafo siguiente servirá para esclarecer este problema.

§ 4. *El conocimiento de la esencia y el conocimiento de la forma.*

Según el tomismo, conocimiento de la esencia y conocimiento de la forma son expresiones equivalentes. El conocimiento es, por su misma esencia, conocimiento de formas: *Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente* (71). El principio de la multiplicación del acto dice que una pluralidad de individuos de la misma especie sólo es posible en los seres materiales, en los cuales la forma está recibida por la *materia signata*

(71) 1 q. 75, a. 5.

quantitate (como por potencia real). Lo que determina la esencia del ser material, su quiddidad propia, es, por tanto, la forma, y, por cierto, la forma real-física, mientras que la materia no determina más que la diferenciación puramente numérica de los diversos individuos. Conforme, pues, a este principio, lo que el intelecto propiamente conoce es la forma real-física de las cosas, la que el *intellectus agens* abstrae de la materia individuante. Esta forma es el *intelligibile in sensibili*, que, debido a la abstracción efectuada por el *intellectus agens*, se convierte en el *actu intelligibile* y adquiere, por lo mismo, el momento de la universalidad. Por consiguiente, las formas físicas de las cosas son el objeto proporcionado del intelecto humano, según veremos con más claridad todavía cuando nos detengamos a estudiar el *intellectus agens*.

No es difícil percatarse de que la diversa actitud que se tome frente al principio de la multiplicación del acto, y, por lo mismo, frente al problema de la individuación, ha de ser decisiva para que no pueda entenderse en sentido unívoco la frase corriente de que el *intelligibile in sensibili*, las esencias de las cosas sensibles, son el objeto proporcionado del conocimiento humano durante la vida terrestre. Es verdad que nuestra inteligencia pone la mira en un conocimiento de la *esencia*. Pero sólo los tomistas, y no los que resuelven el problema de un modo distinto, pueden identificar el conocimiento de la esencia con el conocimiento de la forma física. El objeto del conocimiento, conforme a nuestra solución, lo constituye la forma *metafísica* de las cosas, la única que representa la esencia específica. Esta doctrina no es más que una consecuencia lógica de la solución dada al problema de la individuación. Si el tomismo considera como condición de posibilidad del pluralismo de seres de la misma especie el que la forma esencial (según él, la forma física, por ejemplo, el alma) sea recibida por una potencia real—que, según sus mismos principios, es la materia física, la *materia prima signata quantitate*—(de donde se sigue que únicamente en los seres materiales es posible tal pluralismo), la doctrina contraria pone la condición de posibilidad en la distinción conceptual entre sujeto y forma esencial (metafísica)—que consiste en la *essentia specifica*, por ejemplo, en la *humanitas*—, distinción que es posible en todo ente contingente. He ahí la razón de por qué una forma respectivamente distinta—la física o la metafísica—es la que constituye también la esencia de las cosas, y, por tanto, la meta del cono-

cimiento esencial. De ahí se seguirá que el *intellectus agens* en cada una de las dos sentencias tendrá una misión distinta, y, sobre todo, que cada una de dichas sentencias habrá de resolver de un modo distinto el problema sobre cuál es lo primero que se conoce, si el universal o el concreto individual.

No cualquier concepto universal, por ejemplo, hombre, árbol, casa, significa ya una comprensión esencial de dicho objeto. Puede decirse que por medio de tales conceptos los comprendemos en cuanto que por ellos podemos diferenciarlos de todos los demás, sin que nos sea posible sólo por eso dar una respuesta distinta y detallada a quien nos preguntare por la quiddidad de dichos objetos. No todos los que pueden distinguir perfectamente a los hombres de los árboles pueden dar una definición de los mismos, y decidir, por ejemplo, si la facultad de hablar es un elemento constitutivo de la definición esencial del hombre o una propiedad que le convenga necesariamente. La forma metafísica, en cuanto esencia específica, abarca todas aquellas notas y sólo aquellas que se requieren y bastan para determinar a una cosa dentro de una especie concreta. Por estas notas queda constituída primariamente en su especie y se distingue radicalmente de cualquier otro objeto. En ellas se halla la raíz de todos los atributos que convienen necesariamente a dicho objeto y a todos los de su especie. Sirva como ejemplo la tan conocida definición del hombre como *animal rationale*. En ella se halla la raíz de la facultad de hablar, consecuencia de la espiritualidad y de la sensibilidad; por lo cual se la considera, con razón, no como constitutivo esencial, sino como propiedad.

En qué medida podamos obtener un conocimiento propiamente esencial, lo decidirá el éxito que de hecho tengamos en la búsqueda de dicho conocimiento. En muchos campos nuestro conocimiento será siempre imperfecto, siempre capaz e indigente de progreso. Piénsese, por ejemplo, en el vasto campo de las ciencias naturales. ¡Qué difícil es en ellas conseguir un conocimiento propiamente esencial, y cuán incierto queda siempre! Por otra parte, lo incierto e imperfecto de nuestros conocimientos esenciales en diversos campos no menoscaba en nada a los conocimientos ciertos que hayamos adquirido, aunque éstos sean siempre capaces de mayor profundidad. La mente finita no llegará nunca a una comprehensión acabada y perfecta del ente, la cual está reservada a la inteligencia comprensiva de Dios.

Esta doctrina está perfectamente de acuerdo con el modo que

tenemos de formarnos nuestros conocimientos esenciales. Nosotros no vivimos en la posesión feliz de una intuición de las esencias, sino que hemos de procurar adquirir conocimiento esencial por vía discursiva, en la cual desempeña un papel importante el principio de razón dinámica suficiente (72). Hay que partir de propiedades y actividades concretas que convengan constantemente a una cosa. El mismo hecho de que ciertas propiedades estén fundadas en la cosa misma y no en circunstancias externas, requiere una comprobación metódica, tal vez por cambios sucesivos de las circunstancias externas.

Ulteriormente, hay que investigar qué actividades y propiedades pueden ser consideradas como fundamentales respecto de todas las demás, para ir deslindando paulatinamente lo «esencial» de lo «no-esencial». Así como adquirimos una inteligencia más clara del principio de contradicción por vía negativa, y, por lo mismo, lo expresamos también en forma negativa, de igual modo, usando aquí el mismo método, llegamos más cómodamente al fin propuesto. Comprendemos mejor la esencia de lo psíquico, si lo comparamos con lo no-psíquico, de igual modo que lo típicamente humano se perfila mejor sobre el fondo de lo no humano. Confrontando al hombre con el bruto, resalta con más claridad lo que es común y lo que es diverso en ambos, llegando de este modo a formarnos el concepto de *differentia specifica* entre el hombre y el bruto, y, por lo mismo, el concepto esencial. Ulteriores reflexiones nos prueban que las propiedades y actividades han de basarse en un principio substancial (por ejemplo, el pensar y el querer en un alma substancial y espiritual). El conocimiento de la índole propia de una substancia como tal no lo adquirimos por una intuición inmediata de la misma, sino por medio de las propiedades y actividades en las cuales se manifiesta la índole de la substancia. Si queremos tener noticia clara de lo que es, por ejemplo, un animal, hallaremos que es un algo que posee como propias una cierta suma de propiedades y actividades. En el conocimiento propiamente esencial no se sigue el proceso distinto del conocimiento esencial en sentido amplio, por el cual sabemos lo que es una manzana, lo que es el vino, etc. La manzana es un algo que posee una cierta suma de propiedades, por ejemplo, aroma, sabor, etc. De suerte que en todas las cosas que caen bajo la experiencia externa, el conocimiento esencial es

---

(72) Cfr. L. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 221-224.

siempre conocimiento *mediato*. La esencia del alma la conocemos también mediatamente, deduciéndola de la naturaleza de sus actos.

Aun tratándose de los actos que experimentamos inmediatamente en nosotros mismos (por ejemplo, el entender y el querer), no podemos comprender su esencia a primera vista, sino que hemos de esforzarnos por conocerla mediante un detenido análisis y reflexión sobre los mismos. La definición de evidencia como conocimiento de la realidad objetiva que se muestra como tal, es una definición esencial del conocimiento adquirida por reflexión. La esencia de los datos psíquicos no se nos manifiesta inmediatamente, como los procesos concretos de conciencia, según su simple presencia. Un conocimiento esencial de los objetos de la experiencia interna siempre será más inmediato y nos resultará más fácil y evidente que un conocimiento esencial de los objetos que caen bajo la percepción externa. Se nos manifiesta, pues, una honda diferencia, no sólo tratándose del conocimiento de hechos, sino también del conocimiento esencial, según que los objetos de que se trate pertenezcan a la experiencia externa o a la interna.

De ahí parece seguirse que aun el conocimiento intelectual versa primariamente sobre los procesos concretos, individuales de la conciencia. La reflexión y la comparación nos llevan al conocimiento universal y esencial de los mismos. De la experiencia interna sacamos nuestro material conceptual, y de él nos servimos para determinar a los objetos externos, ya que éstos (al menos según la concepción del realismo crítico) no se comprenden inmediatamente en sí mismos. Esto trae consigo una nueva situación del objeto proporcionado del conocimiento intelectual. Si se quiere seguir proponiendo como tal el *intelligibile in sensibili*, puede seguirse haciendo, con tal de no olvidarse que en nuestra doctrina tiene esta expresión un sentido distinto que en el tomismo. Según este último, el *intelligibile in sensibili* es la forma física individualizada por la materia, que, despojada de la materia por el *intellectus agens*, se convierte en *actu intelligibilis*. En cambio, según nuestra opinión, no todas las determinaciones quidditativas radican en la forma física, sino que hay que tener también en cuenta el elemento material. De todas las determinaciones que se fundan en la forma física y en la materia, tomamos aquellas que constituyen la esencia (por ejemplo, la *animalitas* y *rationalitas* en el hombre), a diferencia de todas las

otras, como la facultad de hablar, que van unidas con las primeras como propiedades necesarias, o que se hallan sólo de hecho en algún hombre determinado, como la medida concreta de su talento, etc. Después, en cada hombre concreto, el pensamiento distingue la suma de esas determinaciones «esenciales», como la forma metafísica del mismo, y la contrapone, juntamente con las otras determinaciones, al sujeto. Ulteriormente, el entendimiento puede comprender que el conocer y el querer son accidentes psíquicos, y llegar por este medio al conocimiento de que el sujeto de esas actividades es una substancia espiritual. De este modo adquirimos la noción de *suppositum* como *principium quod*, y de naturaleza como *principium quo*, de las actividades. Al discurrir así, no nos olvidamos de que entre la forma metafísica y su sujeto no existe sino una relación metafísica de materia y forma, a diferencia, por ejemplo, de la relación que existe entre el cuerpo y el alma o entre la substancia y el accidente. Todas estas distinciones y este penetrar en lo interno de las cosas está enteramente vedado a los sentidos. Ellos se limitan a los fenómenos sensibles. En cambio, el entendimiento parte ciertamente de los fenómenos sensibles, pero penetra del modo indicado en el interior de las cosas, en un reino que sólo a él le está reservado, en el *intelligibile in sensibili*. Este es, pues, el objeto proporcionado de nuestro entendimiento. Durante nuestra vida terrestre, el objeto proporcionado es, por cierto, el *intelligibile in sensibili*, ya que nuestra alma racional, en virtud de su unión con el cuerpo, está ligada, aun en sus actividades espirituales (en éstas extrínsecamente), al concurso de la sensibilidad, sobre todo de la fantasía. Por esa razón (y lo prueba la experiencia), nos desenvolvemos mejor en este mundo de objetos que en el dominio del pensamiento puramente abstracto, y aun en este mismo procuramos ayudarnos de imágenes sensibles, de comparaciones y analogías. Como, por otra parte, el alma no posee ideas innatas, ha de adquirirlas mientras está unida con el cuerpo. Esto nos vuelve a advertir que el objeto proporcionado del conocimiento durante esta vida es el *intelligibile in sensibili*. Si el alma estuviera dotada desde un principio de todos los conceptos, su unión con el cuerpo sería más bien un impedimento en su actividad intelectual, y, por consiguiente, dicha unión sería contra la naturaleza; en el aspecto moral, habría que considerarla como un estado expiatorio.

La razón de que el *inteligibile in sensibili* constituya el

objeto proporcionado del conocimiento intelectual durante esta vida, consiste, según la explicación precedente, en la unión del alma cor el cuerpo, y en la consiguiente dependencia que el conocimiento intelectual tiene del concurso de la sensibilidad.

Pero esta razón, según los tomistas, es la estructura paralela de acto y potencia que reina entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido: En este paralelismo va encerrada una suposición que discutiremos en los párrafos siguientes.

A los ángeles, según el tomismo, les corresponden como objeto proporcionado del conocimiento las formas puras, en las cuales conocen aun lo material. Al conocimiento sensitivo le corresponde la forma ligada a la materia, y, por tanto, individual, porque el principio del conocimiento sensitivo está ligado esencialmente a la materia. Finalmente, el alma espiritual es la forma del cuerpo, y por eso no son las formas puras el objeto proporcionado de su conocimiento, sino las formas de las cosas sensibles. Pero el alma espiritual no está ligada intrínsecamente a la materia, como el alma sensitiva, de tal modo, que, sin ella, no pudiera existir. Por eso, al conocimiento intelectual le corresponden ciertamente las formas de las cosas sensibles, pero no en cuanto están ligadas a la materia y son individuales, sino en cuanto están despojadas de la materia individuante, y son, por tanto, formas absolutas, universales. SANTO TOMÁS hace de esta opinión una breve síntesis en la *Suma Teológica* (73), y utiliza estas mismas ideas para demostrar que el alma humana no puede estar compuesta de materia y forma (74).

El elemento común, en este punto, a la teoría tomista y a la suarista, es que la subsistencia del alma humana respecto de la materia es la razón decisiva por la cual el alma supera esencialmente al conocimiento sensitivo. Pero luego, en la explicación concreta, las dos sentencias difieren no poco.

La espiritualidad del alma hace posible también el comparar y entender formalmente las relaciones, cosa imposible para el conocimiento sensitivo, y permite, además, una posesión intencional perfecta del propio sujeto en la *conciencia de sí mismo*. Por eso, la comprensión del yo como tal hay que considerarla como objeto propio del conocimiento intelectual.

Está de acuerdo también con la solución tomista del principio de individuación el que poseamos *conceptus proprius* de las co-

(73) Cfr. 1 q. 85, a. 1.
(74) Cfr. 1 q. 75, a. 5.

sas sensibles, ya que el *intellectus agens* es capaz de librar a sus formas de la materia individuante. En cambio, según la opinión contraria, sólo podremos tener conceptos perfectamente correspondientes en la medida en que las actividades y propiedades conocidas de las cosas nos proporcionen una noticia adecuada de la naturaleza de dichas cosas. Y aquí entra en escena la cuestión entre el realismo natural y el realismo crítico. Según este último, tenemos un *conceptus proprius* en sentido estricto de los datos de conciencia inmediatamente experimentados, como pensar, querer, ver, oír, color rojo, verde. etc. Ahora bien: si las cualidades secundarias no son formalmente sino algo psíquico, que tiene una causa correspondiente en las cosas, entonces el conocimiento de las cosas adquirido por medio de los sentidos será, en cierto sentido, un conocimiento análogo. Pero al entendimiento le es posible sobrepasar aun aquí lo puramente sensitivo, y consignar las leyes de la correspondencia mutua, y establecer, por tanto, un conocimiento suficiente del mundo externo. Se ve, por estas indicaciones, la relación íntima que guarda el problema de la individuación con distintas cuestiones de la psicología y de la teoría del conocimiento (75). Por el contrario, es común a todas las escuelas escolásticas la opinión de que el conocimiento intelectual se puede extender por principio a todo ente; en lo cual se nos manifiesta una nueva diferencia esencial del mismo con respecto al conocimiento sensitivo.

§ 5. *La inmaterialidad como condición de la inteligibilidad. El intellectus agens.*

A fin de apreciar justamente la importancia del *intellectus agens* en el sistema tomista, hay que considerar, junto con la solución tomista del principio de individuación, un nuevo presupuesto. Lo hallamos indicado en la 18.ª tesis tomista: *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem. ut*

(75) La diferencia en el modo de explicar el conocimiento esencial repercute en la *teología*. Si es conforme a la naturaleza de nuestro espíritu el conocer la esencia de las cosas sólo «desde afuera», por las propiedades y operaciones, etc., por las cuales se manifiesta, entonces no nos está concedida por vía natural la intuición inmediata de la Esencia Divina. No se da un *desiderium naturale visionis Dei*. Más difícil aún es armonizar la sobrenaturalidad de la intuición de la Esencia Divina con la doctrina tomista del «conocimiento de la forma». No es casual que Santo Tomás, en muchos lugares, hable de un *desiderium naturale visionis Dei*.

secundum gradum elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Aquí parece, sobre todo, que se atiende al *sujeto* cognoscente y a su capacidad cognoscitiva. En este punto no hay controversia ninguna entre las escuelas escolásticas, pues todas reconocen que una facultad cognoscitiva tanto es más perfecta cuanto más independiente es de la materia. Así, el conocimiento intelectual supera al conocimiento sensitivo; el conocimiento angélico, al conocimiento humano; por no hablar de la infinita capacidad cognoscitiva de Dios.

Pero la inmaterialidad de la facultad cognoscitiva no es suficiente según los tomistas. SANTO TOMÁS presenta una hipótesis semejante como objeción contra la necesidad del *intellectus agens: Similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu* (76).

A lo cual responde Santo Tomás rechazando de plano el supuesto anterior: *Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis* (77).

Así, pues, a la inmaterialidad del sujeto cognoscente hay que añadir, como nuevo elemento, la inmaterialidad del *objeto* conocido. Nos hallamos de nuevo ante un paralelismo especial entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Pero no hay que creerse que este paralelismo es la gradación antes indicada, según la cual el hombre respecto del bruto, el ángel en comparación con el hombre, y, finalmente, Dios respecto de todas las criaturas, poseen una mayor perfección ontológica, y, por tanto, una mayor inteligibilidad (ya que una mayor plenitud del ser funda un contenido correspondiente más rico del objeto conocido). No tra-

(76) *Summa Theol.*, 1 q. 79, a. 3, obl. 3.
(77) L. c., ad. 3.

tamos ahora de eso, que, por lo demás, no daría lugar a controversia. La tesis tomista se refiere más bien a que el objeto conocido como tal ha de estar desmaterializado, es decir, liberado de la materia individuante, a fin de ser *actu* cognoscible por el entendimiento. La forma, en su unión actual con la materia, es sólo *potentia intelligibilis*. No basta, pues, la espiritualidad del *intellectus possibilis* para conocerla *actu*. Para ello hay que librar primero a la forma de la materia individuante, hay que «abstraerla», y ésa es la labor del «*intellectus agens*». Por consiguiente, la inmaterialidad *objetiva* de la forma, que en el fondo coincide con su universalidad como *universale directum*, es la condición de su inteligibilidad actual. Ahora comprendemos por qué recalca siempre Santo Tomás que el *intellectus agens* no tiene puesto en el sistema de Platón. Porque en él las formas subsisten libres de la materia, y son, por tanto, *actu intelligibiles*. Y como Aristóteles no admite esas formas sueltas, sino que las traslada a las cosas materiales, su sistema tiene necesidad del *intellectus agens*, porque las formas, según se hallan en las cosas materiales, únicamente son *potentia intelligibiles*, y, por tanto, ha de intervenir una facultad especial que las haga *actu intelligibiles*, soltándolas de la materia individuante.

El *intellectus agens* abstrae esas formas de la imagen de la fantasía, y las imprime en el *intellectus possibilis*. Por medio de esta *species impressa*, el *intellectus possibilis* está suficientemente determinado para aprehender con conocimiento expreso *(species expressa)* las formas de las cosas. Todo este proceso se efectúa inconscientemente. No es, pues, ostensible por medio de la experiencia interna, sino que es conclusión necesaria de las premisas antes indicadas, cuando se trata de explicar el origen del conocimiento intelectual. Su justificación depende, por tanto, de la justificación de dichas premisas. El papel concreto que juega en todo este proceso la imagen de la fantasía—si es pura *causa materialis*, o bien *exemplaris* o *instrumentalis*—, no nos interesa por ahora. Santo Tomás, por cierto, usa expresiones que dejan entrever una causalidad material en el sentido de *materia circa quam* (78).

---

(78) Cfr. *Summa Theol.*, 1 q. 84, a. 6: *Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.*

La forma abstraída de la materia individuante por medio del *intellectus agens*, y así «desmaterializada», no sólo es *actu intelligibilis*, sino que, además, tiene el carácter de universal: es una forma absoluta, un *universale directum*. Añadiendo la relación a los *inferiora*, se convierte en *universale reflexum*. Está claro, por tanto, que, según los tomistas, lo primero que se conoce es lo universal, pues sólo la forma desmaterializada, y convertida así en universal, es como tal *actu intelligibilis*. El conocimiento de la cosa singular se efectúa volviendo sobre la imagen de la fantasía, de la cual fué astraída la forma. Solamente así conseguiremos un conocimiento perfecto del objeto (79).

Por todo lo dicho, se ve que el *intellectus agens* es una parte esencial de la psicología tomista. Las premisas para su demostración son: 1.ª, la forma se individualiza por la materia; 2.ª, sólo lo inmaterial como tal es *actu intelligibile*. Por eso no basta la espiritualidad del *intellectus possibilis* y la determinación por parte del fantasma, sino que, además, es necesaria una facultad espiritual, puramente activa, cuya misión sea desligar a la forma de la materia individuante y hacerla de este modo *actu intelligibilis* (80).

El *intellectus agens* es admitido aun por autores que no se sitúan en el punto de vista del tomismo. También SUÁREZ defiende la existencia del *intellectus agens* (81). Pero no nos llamemos a engaño, pues entre su modo de concebirlo y el de los tomistas existen grandes diferencias positivas que, del *intellectus agens* tomista, apenas dejan más que el nombre (82), ya que se niegan

---

(79) Cfr. *Summa Theol.*, 1 q. 84, a. 7.

(80) Cfr. *Summa Theol.*, 1 q. 79, a. 3, donde responde a la cuestión: *Utrum sit ponere intellectum agentem*, de la siguiente manera: *Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti... Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et huiusmodi vocabat species sive ideas... Sed quia Aristoteles... non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturae, seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.*

(81) Cfr. *De Anima*, IV, c. 2.

(82) Cfr. el modo distinto de entender que el *intelligibile in sensibile* es el objeto proporcionado del entendimiento.

casi todas las premisas de la tesis tomista. No sólo se rechaza que la materia sea el principio de individuación, sino, además, que únicamente lo inmaterial, es decir, lo que está despojado de la individualidad sea *actu intelligibile*, y que lo individual sólo se conozca *per conversionem ad phantasma* (lo cual es un presupuesto esencial del *intellectus agens* tomista). Dice Suárez (83): *Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius.* Además: *Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem* (84). *Intellectus cognoscit directe singularia materialia absque reflexione* (85). De aquí se infiere lógicamente que lo primero que se conoce no es lo universal, sino lo singular: *Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis: ergo id quod prius concipitur, ipsum est singulare... Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium, et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis: ergo prius concipitur singulare quam universale* (86).

Pero ¿es que tiene sentido, partiendo de estos supuestos, admitir un *intellectus agens?* Si se le confía el mismo oficio que le confían los tomistas, cierto que no; porque todas las premisas necesarias para ello han sido negadas, y de esta negación se siguen lógicamente las conclusiones contrarias que hemos mencionado. En concreto, Suárez asigna al *intellectus agens* un papel esencialmente diverso. Su misión no es producir una *species objetivamente* inmaterial, esto es, universal, como diría la tesis tomista, sino originar una imagen cognoscitiva *entitativamente* inmaterial, esto es, espiritual, que puede ser objetivamente la *species propria* de una *res materialis et singularis.* Esto se ve claramente por los textos que antes adujimos. Esa y no otra es la labor del *intellectus agens: Intellectus agens, ut sic, nullam aliam actionem habet, quam speciei intelligibilis effectionem diversis nominibus significatam* (87). La razón para admitir tal *intellectus agens* consiste en que el alma, como ser finito, no lo comprende todo en sí, como Dios, ni está dotada tampoco de ideas

(83) *De Anima,* IV, c. 3, n. 3.
(84) L. c., n. 5.
(85) L. c., n. 7.
(86) L. c., n. 15.
(87) L. c., c. 2, n. 14.

innatas. De donde se sigue: *intellectum indigere speciebus et similitudinibus rerum ad cognoscendum, utique necessario spiritualibus, cum ipse intellectus eas recipiens spiritualis sit* (88). Ahora bien: como el fantasma, por ser algo material, no puede producir directamente en el intelecto *species*, *aliud ergo principium quaerendum est, quem vocant agentem intellectum* (89). Pero téngase en cuenta que esa inmaterialidad no se entiende como contrapuesta a la *individualidad*, sino como perfección entitativa; y, por tanto, la imagen de la fantasía, no por ser singular-individual, sino por ser sensitiva-material, es incapaz de obrar directamente en el entendimiento, que es principio entitativamente espiritual. Pero, según Suárez, basta la espiritualidad del entendimiento y la determinación por parte del fantasma, para que el entendimiento, como principio activo, produzca en sí una *species* entitativamente espiritual, sin que sea necesaria, además, una facultad espiritual que *ordine prius* «desmaterializara» la forma, dada individualmente en la imagen de la fantasía. Con lo cual se rechaza el fundamento sobre el cual Santo Tomás asienta la *necessitas ponendi intellectum agentem* (90).

Aparte de eso, el *intellectus agens*, según Santo Tomás, es un principio puramente activo, que supone únicamente la presencia del objeto, sin ser determinado por él a su actividad (91). Usando una metáfora, diríamos que era una especie de reflector, que siempre está luciendo, y que, por tanto, presupone solamente que un objeto se interfiera en el haz luminoso, para iluminarle *eo ipso*, sin ser propiamente determinado. En cambio, según Suárez, el *intellectus agens* también ha de ser determinado. Es verdad que tal determinación no se efectúa por una acción directa del conocimiento sensitivo sobre el entendimiento, sino que se explica por la unión substancial de cuerpo y alma, según la cual una misma alma es el principio de las actividades espirituales, y (en unión con el cuerpo) el principio de las actividades sensitivas. Además, la imagen de la fantasía no es causa instrumental en la formación de la *species*, sino únicamente *quasi-exemplar*: *Intellectus agens numquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur... Praedicta determinatio non fit*

---

(88) L. c., c. 2, n. 1.
(89) L. c.
(90) Cfr. *Summa Theol.*, 1 q. 79, a. 3.
(91) Cfr. *Summa Theol.*, 1 q. 54, a. 1 ad. 1; 1, 2 q. 50, a. 5, ad. 2; *De Virt. in comm.*, a. 1.

per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam, et quasi exemplar intellectui agenti praebendo, ex vi unionis, quam habent in eadem anima (92).

Ahora ya comprendemos la tesis suareciana de que el *intellectus possibilis* y el *intellectus agens* no son realmente distintos, sino un mismo intelecto, considerado bajo dos aspectos; y que en su aspecto activo recibe el nombre de *agens*, y de *possibilis* en el pasivo: *Eadem enim potentia activa esse valet specierum, et ut sic intellectus agens appellari; et rursum operativa per illas, sicque dici intellectus possibilis, neque in actibus spiritualibus principium agendi et recipiendi oportere distingui, ut alibi traditur... Itaque universa, quae de utroque intellectu dicuntur, de duplici eiusdem potentiae vi facile dici possunt, quae certe opinio verior apparet, quamvis nihil certum se offerat* (93).

Esta última frase nos descubre que SUÁREZ consideraba todas estas cuestiones controvertidas como problemas que no pueden recibir una respuesta apodíctica, y en los cuales sólo una consideración tranquila de los fundamentos objetivos puede dar la preferencia a una doctrina sobre otra. La solución de estos problemas depende de la posición que se tome frente a las premisas tomistas antes mencionadas: el paralelismo entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, según el cual el individuo, como tal, no es *actu intelligibile*. Si no se admite dicho paralelismo, y, consecuentemente, se da inteligibilidad actual al individuo—lo cual parece bastante razonable—, entonces basta la espiritualidad de la facultad cognoscitiva para conocer al individuo, y para llegar al conocimiento del universal y de las esencias. Entonces, por cierto, pierde su base el *intellectus agens* tomista. El entendimiento, para que conozca, tiene que ser determinado; y esa determinación se explica suficientemente por la unión substancial de alma y cuerpo. Es una cuestión secundaria para nosotros el decidir si es posible hablar, y en qué sentido, de la necesidad de una *species impressa* y de un *intellectus agens* (94). En la solución de ese problema habría que tener en cuenta, ante todo, si se trata del conocimiento de un objeto inmanente o trascendente (95). Lo que en primera línea nos interesa es demostrar que detrás de unas fórmulas comunes en apariencia, el *intelligibi-*

(92) *De Anima*, IV, c. 2, nn. 11-12.
(93) L. c., c. 8, n. 13.
(94) Cfr. DONAT, *Psychologia*[5], 155-165.
(95) Cfr. FUETSCHER, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, 48 s.

le in sensibili y el *intellectus agens*, se oculta una profunda desemejanza en cuanto a los conceptos más remotos, desemejanza que no convenía pasase inadvertida.

§ 6. *El problema de los universales.*

El tomismo considera la solución que él da al problema de la individuación como el único fundamento sólido de la objetividad de nuestros conceptos universales. La concepción contraria lleva necesariamente al nominalismo, pues a nuestros conceptos universales no les correspondería un correlativo en las cosas (96).

Pero ¿el tomismo no lleva lógicamente al *universale in re?* El fundamento del tomismo, como paso a paso hemos ido viéndolo, es el paralelismo perfecto entre el orden del conocimimiento y el orden del ser. Y como rechaza la distinción formal escotística, ha de admitir lógicamente que la naturaleza o la esencia universal es *realiter* distinta de la individualidad. Esto es, por lo demás, el sentido obvio que tiene el principio tomista de individuación. La *materia signata quantitate* hace a la forma individual. Si ésta se abstrae de la materia individuante, se convierte *eo ipso* en *forma absoluta*, y, como tal, tiene el carácter de universal en el sentido de *universale directum.*

Si consideramos bajo este aspecto las palabras de SANTO TOMÁS, que hace poco citábamos, nos hallamos con la misma dificultad. Santo Tomás alude continuamente a la diferencia entre el sistema de Platón y el de Aristóteles. En el sistema de Platón no hay lugar para el *intellectus agens*, pues las formas están libres de la materia, y como tales son *eo ipso actu intelligibiles.*

Con que ¿las formas platónicas, según Santo Tomás, tienen carácter universal? Pues lo mismo hay que decir de las formas aristotélicas, que, a diferencia de las platónicas, no subsisten separadas de las cosas, pero *están en* las cosas.

Con esto concuerda admirablemente la abstracción *per modum simplicitatis.*

En la *Suma Teológica* (1 q. 85) se presenta el primer artículo: *Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus*, con la siguiente dificultad: *Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit,*

---

(96) Cfr. GREDT, *Elementa*, I [5], 307.—J. MARECHAL, *Le point de départ de la Metaphysique*, I [2], Louvain, 1927, 76-93.

est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

A lo cual responde Santo Tomás: *Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideramus colorem et propietatem eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis vel orationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasma repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.*

Esta abstracción *per modum simplicitatis* no nos lleva a distinguir lo que es realmente idéntico, como insinúa la comparación con los sentidos, sino a comprender un elemento sin el otro, del cual es distinto *ex natura rei*, pero no está separado ni se afirma que esté separado. Se considera, pues, sencillamente la *ratio speciei* sin los *principia individualia*, siendo ambos distintos *ex natura rei*. La esencia universal se obtiene, por tanto, abstrayendo a dicha esencia de su principio individuante, realmente distinto de ella. Se entiende una distinción real, al decir de ese principio de individuación que no es *de ratione speciei*, término que sirve a la vez para expresar el paralelismo. Sólo sería falsa esa forma de abstracción si se dijera que la forma universal subsistía *separada* de las cosas: *unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit.* Luego ¿puede admitirse verosímilmente la existencia de una forma universal *en* las cosas? Santo Tomás parece no

preocuparse mucho de este problema, pues para él toda forma que está en la materia es *eo ipso* individual por la misma materia. De ahí resulta que es importante resolver este problema; la forma, ¿qué relación guarda *a parte rei* con su principio individuante?

La cuestión sigue tan oscura, por más que nos diga GLOSSNER (97): «El concepto mismo y toda representación intelectual verdadera brota en la mente, de la representación sensitiva, como Palas armada nació de la cabeza de Júpiter.» La abstracción como tal se aplica, según Glossner, a partes *actuales*, y se halla también en el conocimiento sensitivo. En la formación del concepto universal se añade a la abstracción un nuevo elemento: la espiritualización, pues en este caso «la abstracción, al concebir la parte de un todo prescindiendo de las demás partes, va unida con cierta clase de *espiritualización* y desasimiento perfecto de la materia, de modo que, en este caso, la espiritualización es lo esencial y principal, y, en cambio, la abstracción, en aquel otro sentido, es solamente accidental» (98). Y como confirmación de lo dicho, se hace resaltar «que las cosas materiales no pueden llegar al intelecto sin recibir, por decirlo así, la forma de existir del puro espíritu; tienen que estar desligadas de la materia y de las condiciones materiales, y ser, por tanto, perfectamente inmateriales para poder ser recibidas en un sujeto inmaterial» (99).

De suerte, que aquí se concede que en la formación del concepto universal toma parte una abstracción, que presupone una diferenciación actual de todas las partes. Y ¿qué partes son ésas sino la forma esencial universal y la materia individuante? Y ¿en qué otra cosa consiste esa espiritualización sino en el «desasimiento perfecto de la materia», la cual es realmente distinta de la forma? ¿No está así la forma universal como represada en la materia, y no es el oficio del *intellectus agens* el desligar a esa forma esencial universal de la materia individuante realmente distinta? Parece, pues, que no sólo la abstracción tomista, sino también la «espiritualización», se concilia muy bien con el *universale in re*.

Por lo demás, es indiscutible que todo lo que se encuentra en el espíritu ha de acomodarse a su naturaleza: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pero de ahí se sigue tan sólo que

---

(97) GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, 84.

(98) L. c.

(99) L. c.

los conceptos han de ser *entitativamente* espirituales, y de ningún modo que, según su *contenido*, hayan de ser «inmateriales», en el sentido de *universales*, cosa que defiende el principio tomista de la inmaterialidad objetiva como principio de la inteligibilidad. Además, todos los conceptos considerados entitativamente (es decir, como actos psíquicos) son individuales. Toda esa doctrina de la abstracción y de la espiritualización no es sino una consecuencia lógica de los presupuestos tomistas del paralelismo entre sujeto cognoscente y objeto conocido, y del principio de individuación; pero no demuestran la *legitimidad* de esas suposiciones, y mucho menos resuelven satisfactoriamente la dificultad del *universale in re*.

Hagamos ahora resaltar una vez más el sentido ambiguo del término «inmaterial». Una forma será inmaterial en cuanto esté desligada de la materia individuante y posea, por tanto, universalidad. Con eso no se dice si dicha forma sólo puede existir dependiendo de la materia como el alma de los brutos, o independientemente de la misma, como el alma humana. En el último sentido, solamente el alma humana es inmaterial, esto es, espiritual; no así el alma de los brutos. Será conveniente distinguir con cuidado estos dos sentidos que puede tener el término inmaterial. Por lo demás, sólo los tomistas usan de ordinario el término «inmaterial» en este sentido ambiguo, mientras que los demás lo suelen emplear solamente como sinónimo de espiritual (en el sentido expuesto unas líneas más arriba (100).

Está, pues, fuera de duda que el problema de la individuación guarda relación íntima con el problema de los universales, y que la solución tomista del mismo se complica también en este caso con notables dificultades. En otra parte hicimos una exposición detallada del realismo moderado, y no necesitamos repetirla aquí (101); hicimos notar, además, que sólo la abstracción total parece estar conforme con dicho realismo: la abstracción total que puede distinguir lo que realmente y *actu* es idéntico. Y esto se aplica, tanto a los conceptos universales como a cualquier distinción conceptual o metafísica en general. Esta distinción sólo existe como tal en el entendimiento, pero tiene su fundamento en los objetos. El

(100) La forma metafísica, en cuanto que es abstraída de la materia metafísica, se podría llamar también inmaterial en el sentido de universal. Mas por las razones dichas prescindimos de esa terminología, resultando además, que la «desmaterialización» tiene un sentido diverso, según se trate de la materia y forma metafísicas o físicas.

(101) Véase cap. III, § 6.

cual fundamento no ha de consistir necesariamente en que dicho objeto se componga de dos principios reales, sino que es suficiente una pluralidad de cosas que, por su semejanza, ofrezcan una base al pensamiento para que éste, comparando y distinguiendo, realce lo común y prescinda de lo diverso.

En dos sentidos se puede hablar del fundamento de los conceptos universales. El primero es atendiendo a la objetividad de su contenido *(secundum id quod)*. Esta fundamentación no es propia del concepto universal como tal, sino que corresponde a todo concepto, aunque sea singular, que tenga valor cognoscitivo; y consiste de hecho en que dicho concepto se haya tomado mediata o inmediatamente de las cosas. Esto no significa que no podamos sobrepasar con nuestros conceptos los límites de la experiencia. Quiere decir únicamente que los contenidos de nuestros conceptos los tomamos, en parte, de la experiencia, y que en parte, con tales elementos adquiridos inmediatamente por la experiencia, formamos nuevos conceptos que se reducen mediatamente a la experiencia. El concepto que tenemos de Dios no es excepción de esta regla. Tenemos a nuestra disposición medios suficientes para demostrar la realidad objetiva de tal concepto, en nuestro caso para demostrar la existencia de Dios. Ya expusimos antes cómo hay que explicar en concreto la objetividad de los conceptos universales en la teoría de la abstracción total.

Estudiemos, pues, ahora el fundamento de la universalidad, del *modus quo*. En este punto hay que distinguir también entre el *universale directum* y el *universale reflexum*. El fundamento del primero, según los tomistas, consiste en la individuación de la forma por la materia realmente distinta, de la cual materia el *intellectus agens* abstrae la forma. Dicha forma como tal es un *universale directum*, y se convierte en *universale reflexum* por la comparación con los *inferiora*, por la ordenación a los mismos. Según la otra manera de concebir la individuación, el fundamento último para formar el *universale directum* se halla en la finitud de las cosas. Esta es la que hace posible, en último término, la división conceptual *in ordine metaphysico* entre sujeto y forma, división que está excluída de Dios.

Ahora bien: parece que la finitud sola no es suficiente. Ella hace posible la pluralidad de cosas en general y la pluralidad de individuos de la misma especie. En la tal pluralidad de cosas, que *convengan* en la misma especie, o al menos en algún género más o menos próximo, consiste el fundamento *próximo* del universal.

El entendimiento aprehende primero el singular *(in sensu specificativo)*, aunque no *como* singular *(in sensu reduplicativo)*, porque esto supondría ya el concepto universal y su relación a los *inferiora*. Pero el entendimiento es capaz de conferir entre sí las cosas singulares y de trazar una línea divisoria entre lo que tienen de común y lo que tienen de diverso. Parece, pues, que el *universale reflexum* se presenta primariamente como un elemento común a diversas cosas, en el cual, por cierto, se encierra el *universale directum*. En este sentido son ambos *simul*. Lo único que queremos decir es que el *universale reflexum* no se forma *primariamente* por una comparación del *universale directum* con los *inferiora*, sino que, al comparar diversas cosas entre sí, brota el universal al mismo tiempo, según sus dos aspectos. Entonces, mediante una nueva reflexión, podemos ocuparnos solamente del contenido del concepto como tal, prescindiendo de toda relación con los *inferiora*, o podemos colocarle expresamente en tal relación. Y así es como llegamos a distinguir entre ambas clases de universalidad, que en un principio hallamos reunidas sin una demarcación expresa de las mismas.

Para formar un concepto específico o genérico en sentido estricto, no basta cualquier semejanza externa, sino que son necesarias investigaciones metódicas, y aun así no siempre llegaremos al fin apetecido; a lo mejor no lograremos saber si una determinada nota requiere una diferenciación específica o no. Pensemos en los muchos tránsitos dudosos que existen en el reino vegetal y animal. La división de los vivientes en plantas, brutos y hombres es una clasificación sumamente general, en la cual las diferencias esenciales son claras teóricamente. Mas solamente *a posteriori* se puede averiguar la relación que guardan entre sí, dentro del microcosmos «hombre», todos esos elementos: *vivens*, *sentiens* e *intelligens*, es decir, si son o no realmente idénticos entre sí. Si, en efecto, lo son, no se puede inferir de ahí sino la unicidad del alma racional, pero no la unicidad de la forma substancial.

La semejanza que fundamenta al universal puede ser de distintos grados hasta llegar a la semejanza perfecta. Piénsese, por ejemplo, en los diversos matices del rojo (Ra, Rb, Rc...), o en color rojo perfectamente igual (R1, R2, R3...). Esto se roza ya con el problema de la diferenciación cualitativa o puramente numérica de los seres de una misma especie.

Hay que tener en cuenta, finalmente, que los conceptos universales como tales no representan ya la esencia íntima de las cosas

ni proporcionan un conocimiento esencial en sentido estricto. Eso tendría sentido, a lo sumo, partiendo de las suposiciones del tomismo, pues, conforme a ellas, la forma constituidora de la esencia es abstraída de la materia individuante en virtud de la actividad del *intellectus agens*. Según la doctrina contraria, tomamos como punto de partida las propiedades y actividades externas, y por un camino estrictamente metódico llegamos al conocimiento esencial. De suerte que el modo diverso de fundamentar el universal y todo lo que va unido con ello, no es más que una consecuencia lógica de premisas distintas. En el sistema tomista se conoce primariamente el *universale directum*, abstrayendo la forma de la materia individuante. Para lo cual no es necesaria una pluralidad de cosas ni una operación comparativa. Eso se requiere únicamente para la formación subsiguiente del *universale reflexum*. Según la opinión contraria, el singular es lo primero que se conoce, y en la aprehensión simultánea de varios objetos semejantes se aprehende a la vez espontáneamente lo que les es común.

Todas estas reflexiones habrán servido para ofrecer una introducción suficiente a las soluciones escolásticas dadas al problema de la individuación y a sus ramificaciones con otros problemas. No nos interesaba tanto el defender una determinada sentencia contra todas las demás, cuanto el poner de manifiesto las bases últimas de las dos soluciones más importantes que se han presentado, y sus consecuencias lógicas. Una cosa habrá quedado clara, y es que el neotomismo podía ser un poco más modesto en sus pretensiones de ser la única doctrina admisible y justificada. A nuestro parecer, la concepción trazada por Suárez está, por lo menos, tan bien fundada, y es tan «sistemática» como la concepción tomista.

PARTE CUARTA

LA UNIDAD DEL ACTO

CAPITULO XVI

EL PROBLEMA.

De acuerdo con el tomismo, hemos propuesto como fundamental la tesis de que todo ente que no es Dios se compone de potencia y acto. Sólo Dios es acto puro en sentido estricto, acto que, como tal, excluye absolutamente cualquier potencialidad. Sin embargo, detrás de esta fórmula común se oculta una extensa diferencia substancial, pues dicha composición de potencia y acto se verifica, según los tomistas, en el orden físico, y es, por tanto, una composición real; mientras que, según nosotros, sólo la composición de potencia y acto *in ordine metaphysico* (composición conceptual) puede considerarse como la tesis básica de la metafísica escolástica. Y esto supuesto, es una cuestión secundaria el saber si en las cosas creadas se da, y en qué medida, una composición real de potencia y acto, cuestión que hay que resolverla *a posteriori*. De hecho, existe tal composición, según la doctrina escolástica. en los organismos, no exceptuando al hombre.

Pues bien: si todo ente, fuera de Dios, constituye una unidad de potencia y acto, sea *in ordine physico* o, al menos, *in ordine metaphysico*, surge el problema acerca de las condiciones en que sea posible tal unidad. Un axioma tomista nos da la siguiente respuesta: *Ex duobus entibus actu nequit fieri unum simpliciter seu unum per se.* De suerte que un ente *unum per se* es posible en la condición de que ambos elementos guarden relación mutua de potencia y acto, y por cierto que la potencia ha de ser «pura» potencia, y que el acto, tanto *in ordine essentiae* como *in ordine entis,* ha de ser único. Cualquier otro acto que ulteriormente sobreviniere, no será substancial, sino accidental.

De modo que este axioma, que en sentido afirmativo y en sentido exclusivo es apreciado como un principio metafísico universal y absolutamente válido (1), encierra la condición de posibilidad de la unidad substancial de potencia y acto, tanto *in ordine essentiae* como *in ordine entis*. Conforme a eso, en un compuesto substancial no puede darse sino un solo acto *formal* y un solo *acto entitativo*, una sola forma esencial substancial y un solo acto de existencia. La materia es pura potencia, que carece de cualquier acto formal y entitativo. El hombre no se exceptúa de esta regla, como dice expresamente la 16.ª tesis tomista: *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per hanc ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est* (2). Una diferencia separa al compuesto humano de todos los demás compuestos de materia y forma, y es que al alma le conviene inmediatamente el acto entitativo en virtud de su espiritualidad, y, por medio de ella, al cuerpo, y a todo el compuesto, siendo así que en todos los otros compuestos el acto entativo no conviene inmediatamente a la forma substancial como tal, sino a la esencia consistente de materia y forma. Por donde vemos que en el tomismo, todo este problema se concentra en la explicación que se da de la unidad del compuesto *real-físico*.

Ahora bien: nadie discute que dentro de la escolástica el problema de materia y forma *in ordine physico* desempeña un papel importante. Y aunque muchos neoescolásticos dudan que se dé tal composición en los cuerpos inorgánicos, todos sin excepción la admiten tratándose de los cuerpos orgánicos, y en particular del hombre. Por eso todos se encuentran con el problema de cómo hay que explicar tal unidad substancial de principios reales. En este punto los caminos se bifurcan. Según los tomistas, tal unidad sólo puede realizarse en el supuesto de que la materia sea «pura» potencia, que únicamente puede unirse con un solo acto formal y un solo acto entitativo para formar un compuesto substancial. La concepción contraria admite pluralidad de formas substanciales, que guarden a su vez relación

---

(1) Cfr. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 116-135.

(2) En el Concilio de Viena (1311) se definió que el alma era la forma del cuerpo, mas no que el alma fuera la *única* forma substancial que hay en el hombre. Cfr. DONAT, *Psychologia* [5], 393.

mutua de potencia y acto. Así, por ejemplo, el «escotismo» no sólo concede a la materia prima su propio acto entitativo; sino que afirma que dicha materia es informada inmediatamente por la «forma de corporeidad», que a su vez, como *materia relative prima*, está a su vez en potencia con respecto al alma. La doctrina del pluralismo de formas substanciales fué la que prevaleció antes de Santo Tomás, y aun después del mismo tuvo numerosos partidarios; sobre todo la doctrina de la actualidad de la materia. Y aunque sólo sea por esta razón, no estará de más hablar con cierta reserva de la repugnancia absoluta de tal sentencia.

SUÁREZ defiende la unicidad de la forma substancial, y ha influído mucho en la propagación de esta doctrina (3). Pero su defensa no se apoya en los principios tomistas, que son incompatibles con su concepción de la actualidad de la materia prima. La materia prima, según él, no sólo tiene su existencia propia (4), sino también su esencia propia, por la cual se distingue específicamente de los cuerpos celestes (5). Le parece más probable que la cuantidad afecte solamente a la materia (6). Tal modo de concebir la materia prima está en abierta contradicción con el principio tomista antes presentado, que, por tanto, Suárez no admite sino en sentido restringido (7). No hay duda que es posible mantener de este modo la unicidad de la forma substancial, por lo menos como una cuestión de *hecho*, puesto que la materia prima puede recibir de una sola forma tales determinaciones que parezca superfluo el pluralismo de formas. Pero de este modo no se resuelve el problema filosófico acerca de cuál sea la condición de posibilidad del pluralismo de formas substanciales. Y resolver este

---

(3) Cfr. A. INAUEN, *Suárez' Widerlegung der skotistischen Körperlichkeitsform: P. Franz Suárez, S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag*, Innsbruck, 1917, 123-146.

(4) *Disp. Met.*, 13, s. 5, nn. 7-10.

(5) L. c., n. 9.

(6) *Disp. Met.*, 14, s. 3, n. 44 ss.

(7) *Disp. Met.*, 13, s. 5, n. 17: *Aliud vero axioma: Ex duobus entibus in actu non fit unum per se, non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus; nam potius impossibile est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis; nam quod nihil est, ut saepe diximus, non potest realiter componere, et praesertim ens per se unum. Debet ergo intelligi de entibus in actu completis in suis generibus; illa enim nec per se ordinantur, neque recte cohaerent ad componendum unum per se. Non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu, sed potius dicimus esse veluti quamdam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur, et per se coniungitur formae ut complenti integrum ens, ut latius postea explicabimus.*

problema filosófico es lo que más nos interesa. Desde el punto de vista en que se sitúa Suárez, parece que no se puede descartar, al menos como posible, el pluralismo de formas. Si la materia prima, que existe actualmente, puede concebirse en potencia respecto de una forma substancial, ¿por qué ha de ser imposible, por principio, el que esté en potencia también respecto de otra forma substancial? Habría que incluir de antemano en la definición de forma substancial que una segunda forma es incompatible con ella. Pero entonces habría que discutir si tal definición es legítima.

Está claro que—al considerar la mera cuestión de hecho—sólo podemos referirnos al pluralismo de formas en los cuerpos orgánicos, aun cuando en los inorgánicos se dé una composición de materia y forma. Nos hallamos, pues, ante la alternativa de si en el hombre, por ejemplo, constituye el alma la única forma substancial que se une inmediatamente con la materia prima, o de si puede intercalarse entre ambas una «forma de corporeidad». Si en los cuerpos inorgánicos no existe tal composición, entonces la materia «prima» como tal tiene ya todas las determinaciones que en la anterior explicación le convendrían en virtud de la forma de «corporeidad». Pero aun en este caso, se trata únicamente de la cuestión de hecho, problema distinto de aquel otro que versa sobre las condiciones de posibilidad del pluralismo de formas substanciales. Pues bien, el tomismo rechaza en absoluto tal posibilidad, y, por tanto, nuestro estudio ha de concentrarse sobre ese problema, prescindiendo totalmente de la cuestión de hecho.

Queda, pues, planteado el problema con toda claridad, y tal como se encuentra sobre el campo tomista, según se desprende del axioma expuesto al comienzo de esta parte. No obstante, con motivo de los estudios que hasta ahora hemos efectuado, hay que añadir un complemento importante. En los anteriores axiomas acerca de la limitación y de la multiplicación del acto por la potencia, hemos hecho resaltar que se trataba, efectivamente, de problemas filosóficos fundamentales, a saber: de la finitud y de la multiplicidad de las cosas. Pero hemos recalcado con la misma insistencia que todo este problema se limita al *ordo metaphysicus*, por contraposición al *ordo physicus*. El eje de toda nuestra crítica fué que el tomismo no separa con nitidez estos dos órdenes, y que, por tanto, todo lo que es verdad *in ordine metaphysico* lo traslada simplemente al *ordo physicus*; de todo lo cual concluíamos que la solidez del tomismo es la misma que la del

paralelismo epistemológico en el problema de los universales. Esto mismo decimos ahora. Por eso esbozamos antes que nada la unidad del acto *in ordine metaphysico.* Y ahí veremos lo que es admisible en el axioma tomista. Después estudiaremos la justificación del axioma para el *ordo physicus.* Y si de tal estudio se desprendiera que el tomismo traslada simplemente todo lo que es propio de la forma metafísica a la forma física, entonces habría que levantar contra este axioma las mismas objeciones que hemos presentado contra los demás.

El problema acerca de la posibilidad del pluralismo de formas físicas tiene para nosotros un interés especial, puesto que, al menos en los cuerpos orgánicos, reconocemos la composición de materia y forma.

CAPITULO XVII

La unidad del acto metafísico.

A todo contingente real lo escindimos conceptualmente en tres elementos: sujeto, esencia y existencia. La esencia y la existencia con relación al sujeto son *actos* en virtud de los cuales el sujeto es esente y existente. La esencia es la forma metafísica de la cosa, y el contenido de tal forma se expresa en la definición esencial específica. Es evidente que una cosa sólo puede tener *una sola* forma metafísica, pues una misma cosa no puede tener dos definiciones esenciales distintas.

Ahora bien: lo que es verdad tratándose de la forma esencial metafísica—por ejemplo, la *humanitas*—, no se puede trasladar, sin más, a la forma física—al *anima*—. Habría que demostrar el paralelismo entre ambas formas. Una vez presupuesto este paralelismo, es cuando se pueden fundar en el alma todos los predicados esenciales del hombre.

La *forma* o *essentia metaphysica* no es un constitutivo físico de la cosa, sino una suma de determinaciones que podemos considerar, o bien según su mero contenido, o bien en su relación con la cosa cuyo concepto esencial constituyen; pero este concepto no requiere en modo alguno, para ser objetivo, que su correlativo sea un constitutivo físico de la cosa. El concepto esencial del hombre, *animal rationale,* considerado como tal, no resuelve si el hombre *in ordine physico* es un compuesto de la materia prima como pura potencia y del alma racional, o se compone de la ma-

teria prima, de la «forma de corporeidad», y de un alma vegetativa, sensitiva y racional. Se puede intentar por vía *a priori* o *a posteriori* la exclusión de semejante pluralismo. Pero aunque no se lograra ese intento, no por eso quedaría perjudicada la unidad y unicidad de la forma metafísica, en tanto no se demostrara el paralelismo entre ambas formas y, por ende, en el problema de los universales. Así como en dicho problema, para salvar la objetividad, no se requiere sino que el contenido del concepto se halle verificado en el objeto, sin especificar más sobre el modo concreto de dicha verificación, así también la forma metafísica *animal rationale* solamente exige, para su objetividad, que a su objeto correspondiente le convenga la racionalidad, la sensibilidad, la vida, la corporeidad, prescindiendo enteramente de si tales predicados le son propios en virtud de una sola forma física o de varias.

Lo mismo se diga de la *existencia*. No puede darse más que un acto metafísico de la existencia, por el cual acto una cosa es existente. No interesa si dicha cosa es substancialmente simple o compuesta. Aunque cada uno de los componentes reales, como el cuerpo y el alma, tuviesen su existencia propia—y por cierto una sola—, con todo, la existencia como acto metafísico del compuesto, es una sola, aunque en el orden físico puedan corresponderle varios constitutivos y formas reales. Por lo que toca a la existencia, la cuestión es aún más contundente, puesto que, según nuestra doctrina anterior, no se puede admitir un acto físico de la existencia, mientras que estamos de acuerdo con los tomistas en reconocer formas físicas. Sin embargo, no es imposible, como se desprende de lo que ha poco dijimos, venir a un acuerdo con los tomistas, manteniéndonos siempre nosotros en el orden metafísico.

Un acuerdo parecido se puede conseguir también en otro problema importante, a saber: en la *incognoscibilidad de la materia prima*. A toda cosa la desligamos en dos elementos: sujeto y forma. El sujeto lo concebimos como portador de las determinaciones, y lo contraponemos como tal a la totalidad de dichas determinaciones. Al hombre, por ejemplo, le definimos como *subiectum habens humanitatem*. El sujeto no ha de ser, por fuerza, realmente distinto de sus determinaciones, puesto que no le concebimos como materia física, sino como materia metafísica de la forma metafísica y de todas las determinaciones restantes. La materia metafísica es «pura» potencia, puesto que se opone a *todas* las de-

terminaciones como sujeto que es de las mismas, y que, respecto a todas ellas, no ejerce sino la función de sujeto. Toda la extensión del conocimiento se mide por las determinaciones, las «formas», que en dicho sujeto entendemos. De modo que solamente el «acto», la «forma», es cognoscible, no la potencia como tal, a no ser en su mera función de potencia-sujeto respecto del «acto». Como, además, el blanco de nuestro conocimiento es principalmente la esencia de las cosas, resulta que el acto formal es el objeto primario del mismo. Con lo cual no queda perjudicada la existencia en su propia significación, porque nosotros no sólo aspiramos a conocer la esencia de las cosas, sino también su existencia.

Todo esto que nosotros decimos de la materia metafísica lo traslada el tomismo a la materia física. La materia prima, según él, como potencia pura y totalmente indeterminada, es en sí incognoscible. En cambio, según nuestra doctrina, la materia física, por sus propiedades y actividades, es exactamente tan cognoscible como la forma física, y, por el mismo camino, obtenemos un «conocimiento esencial» de ambas.

CAPITULO XVIII

La unicidad de la forma física.

Este problema es común a toda la escolástica, puesto que ella admite como un hecho, al menos en los cuerpos orgánicos y en el hombre, la composición real de materia y forma, aunque difiera el modo de explicar esa composición. Pues de este *modo* tratamos ahora; de las condiciones de posibilidad, y no del hecho de una unión substancial de materia y forma, o de un pluralismo de formas. Si tal pluralismo—contra lo que afirma la tesis tomista—no puede excluirse *a priori* como imposible, entonces sólo argumentos *a posteriori* decidirán de su existencia o no existencia.

No hay, pues, que anticiparse a definir la forma substancial o el *unum per se*, afirmando que con él no es compatible más que una sola forma substancial. Eso no sería resolver el problema, sino aplazarle hasta tanto se examinase la rectitud de tal concepción de la forma substancial o del *unum per se*.

Hay que advertir, además, que los defensores del pluralismo de formas substanciales sólo admiten como posible tal pluralis-

mo tratándose de formas substanciales de *distinta especie*. La «forma de corporeidad», como tal, da el «ser cuerpo», y eso no puede ya conferirlo una segunda forma de corporeidad. Todas las ulteriores determinaciones que sobrevengan sin salirse de la corporeidad serán en este sentido de índole accidental. Lo mismo se diga del principio vital, etc. Un segundo principio vital sería superfluo, pues su efecto formal ya está conferido por la primera forma. Un mismo efecto formal no se puede atribuir a varias formas diversas, sean substanciales o accidentales. Pero se trata de saber si un cuerpo que por hipótesis está compuesto de materia y «forma de corporeidad», y tiene una organización determinada, no puede a su vez (como tal) estar en potencia, con respecto al principio vital, para convertirse por medio de él en un cuerpo *vivo*. El resultado de semejante unión substancial sería un ser específicamente nuevo, a saber: el ser vivo. Y entonces la «forma de corporeidad» sería al mismo tiempo acto y potencia, pero bajo aspecto distinto. Sería acto respecto de la materia prima; potencia, respecto del principio vital. Se daría contradicción si la forma de corporeidad fuera al mismo tiempo y bajo el mismo respecto acto y potencia, lo cual no ocurre, o si cualquier forma substancial, por su misma esencia, no pudiera estar en potencia con respecto a otra forma substancial de especie distinta. Pero esto último es precisamente lo que se discute, y, por tanto, no es lícito afirmarlo sin presentar una prueba. En seguida veremos si las pruebas tomistas son eficaces.

De igual modo nadie discute que el compuesto substancial es *unum per se*, y eso aunque se admita el pluralismo de formas. Es, sin duda, *per accidens*—exceptuando el modo de pensar de los tomistas—el que esta forma numéricamente se una con esta materia numéricamente; pero el compuesto que resulta de esa unión no es *unum per accidens*, como lo sería un montón de piedras. Según la doctrina escolástica universal, de esa unión no resulta solamente la unión de *acción* de dos causas parciales en si independientes, aunque estén perfectamente coordinadas como dos caballos que arrastran un coche, o aunque la una esté subordinada a la otra, como la causa instrumental respecto de la causa principal. En este caso se descubre una unidad de tal índole en el efecto último, que los elementos singulares sólo pueden separarse por abstracción del pensamiento. La aplicación de los colores y la forma concreta de esa aplicación no son dos constitutivos físicos, de los cuales el uno sea causado por el pincel y el otro por el

pintor, sino que ambos constituyen un efecto total único producido por dos causas.

Pero el pintor y el pincel son dos seres independientes. Según la doctrina platónico-agustinística, la unión del cuerpo y del alma es menos íntima que según la opinión general de los escolásticos. Según estos últimos, el cuerpo no es un mero instrumento del alma, la cual, por medio de los sentidos, recibe noticias de fuera, y, por medio del cuerpo, obra al exterior; sino que cuerpo y alma constituyen un ente uno, una substancia total, que constituye como tal un principio específicamente nuevo de propiedades y actividades, que como tales no convienen ni al cuerpo solo ni al alma sola, sino al compuesto entitativo como tal, que resulta de la unión de ambos. Tales son las actividades sensitivas del ver, oír, etc. Que el cuerpo y el alma constituyen, en efecto, una unión semejante, es un hecho que hay que probar *a posteriori*, sobre todo por la índole de las actividades y propiedades del compuesto. Esta tarea la reconocen de común acuerdo todos los escolásticos; y, para efectuarla, se apoyan todos ellos en la necesaria proporción entitativa que existe entre la acción y el principio de la misma: *agere sequitur esse*. Podemos ver en ello una confirmación de nuestro modo de explicar el conocimiento esencial. *Esse* se emplea aquí en el sentido de *essentia*, esencia, que hemos de determinar por la índole de sus operaciones. Estas sólo se explican y razonan suficientemente en el hombre, si el cuerpo y el alma se unen no en una mera unidad de acción, sino en una unidad de ser. No es necesario que nos detengamos en exponer aquí esta prueba positiva, pues no nos interesa sino la condición de posibilidad de tal *unio substantialis*. Además, aunque es un hecho comprobado que el hombre tiene una sola *alma*, no se sigue de ahí que tenga también una sola *forma* substancial. De donde probar la imposibilidad del pluralismo de almas no es lo mismo sin más que probar la imposibilidad del pluralismo de formas en general. No queda excluída la «forma de corporeidad», y un cuerpo así organizado puede aún estar en potencia con respecto a un alma, con la cual pueda unirse en un nuevo compuesto substancial.

Y aunque la naturaleza íntima de semejante compuesto substancial esté siempre oculta en densa oscuridad, con todo, en la sentencia tomista esa oscuridad se espesa notablemente. La materia prima, siendo pura potencia y careciendo, por tanto, de todo

acto formal y entitativo, ¿cómo puede contribuir en algo a la constitución y explicación de un compuesto real? Surgen ahora todas aquellas dificultades que propusimos más arriba contra la concepción de la esencia como pura potencia respecto del acto entitativo, y se ofrecen otras dificultades nuevas.

La tesis de la unicidad de la forma substancial tiene como presupuesto necesario que una forma superior, por ejemplo, el alma humana, es capaz de prestar todo lo que entra en la capacidad de las formas inferiores, según el principio *quod habet (potest) magis, habet (potest) etiam minus*. Pero este presupuesto no es de ningún modo evidente. Sólo es aplicable a las *perfecciones de la misma especie*. El que tiene 100 pesetas tiene también 10; y el que domina los problemas más difíciles de matemáticas podrá resolver una cuenta sencilla; pues en estos casos se comparan grados distintos de una misma perfección específica. Ahora bien: eso no se puede trasladar sin más a distintas clases de perfecciones. Así, por ejemplo, el buen matemático es tal vez un mal historiador, y el alma humana, ¿cómo va a ser capaz de todo lo que pueden prestar las «formas» inorgánicas? Está por probar este presupuesto esencial de la tesis tomista acerca de la necesaria unicidad de la forma substancial. Tal suposición provoca, además, serios conflictos con los hechos experimentales. Si el alma humana posee la virtud de todas las formas inferiores, y el cambio substancial significa una destrucción de todo menos de la materia prima, ¿por qué el hombre no puede alimentarse de hierba y heno? ¿Por qué el hombre no logra un desarrollo tan perfecto de algunos órganos sensitivos como muchos animales? ¡Si su alma encierra en sí la perfección de las almas de los brutos! En la muerte, ¿de dónde sale la *forma cadavérica?* La Edad Media explicaba su origen por el influjo de los astros, pero eso es hoy día incompatible con la imagen del Universo que presentan las ciencias modernas. Más aún: el influjo que se atribuía a los cuerpos celestes, ¿no es una prueba de que, según la doctrina de los mismos antiguos, las causas próximas no parecían suficientes para explicar el origen de la forma cadavérica? Acogerse a una intervención inmediata de Dios sería aún menos indicado. Ahora bien: la explicación por las causas próximas es satisfactoria, si se admite el pluralismo de formas substanciales, o bien, en caso de que no haya tal composición de materia y forma en los cuerpos inorgánicos, si se presupone un sustrato real cualita-

tivamente determinado que se una con el alma en unidad substancial (8).

En todo este problema se manifiesta la diversa actitud *metódica* que toma el tomismo y que tomamos nosotros. En el tomismo, el *a priori* tiene la preeminencia. Se esfuerza, antes que nada, por señalar las condiciones de posibilidad del *unum per se*. Y éstas son, según él, que la materia sea pura potencia, sin ningún acto formal ni entitativo. El verá cómo se puede armonizar esta teoría con los hechos de experiencia. Una contradicción con los mismos probaría que se formó un concepto *a priori* erróneo del *unum per se*. Las oscuridades y dificultades más grandes no aterran al metafísico en la creación de esa armonía. La misma dirección sigue el proceder metódico de los tomistas en otros terrenos. Hay que defender, por ejemplo, la omnicausalidad de Dios. Los tomistas creen que no es posible sin presuponer la *praedeterminatio physica*. Y este *a priori* hay que armonizarlo después, quieras que no, con el hecho de la libertad de las criaturas. Mientras los tomistas puedan evitar una contradicción con los hechos, siguen aferrados a su *a priori*.

En consonancia con esto, se explica su afán por independizar a la filosofía en general, y a la filosofía natural en particular, de las investigaciones y resultados de las ciencias naturales. Al tomismo le basta aplicar sus principios metafísicos generales a las observaciones de la vida cotidiana. Sólo por este camino se logrará una verdadera *Philosophia perennis*, que no tenga que sufrir los cambios a que están sometidas las ciencias naturales; pues los datos de la experiencia cotidiana, constatados por un entendimiento sano, no serán abolidos jamás por ninguna clase de descubrimientos científicos. Más aún: las ciencias naturales presuponen estos datos, como son, por ejemplo, la existencia del mundo externo, el pluralismo de seres materiales, etc. Ahora bien: según los tomistas, basta el hecho de que existan varios seres materiales de una misma especie para asegurar con certeza absoluta, en virtud del principio apriorístico de la multiplicación del acto, que todos los seres materiales están compuestos de materia y forma. Que la materia, además, es pura potencia, se infiere del axioma apriorístico de la unidad del acto. Este es el punto de vista que defendió el P. DE MUNNYNCK, O. P., en el primer Congreso Tomista Internacional tenido en Roma. Su estudio

(8) Cfr. a propósito de estas dificultades, J. DONAT, *Psychologia* [5], 390-392.

sobre el tema: *Utrum et quatenus Hylemorphismus cum theoriis physicis Recentiorum componi possit*, termina con estas significativas frases: *Haec sunt quae circa hanc spinosiorem quaestionem proferenda censeo. Nec scopum meum praecipuum velare volo: in philosophia non tantum commenticiis fabellis nihil est loci, sed nec physicorum fructuosis quidem sed fugacibus excogitationibus. Philosophia in philosophica ponat operam, in universalissima videlicet, quae nulla inventione tanguntur; et sic re vera, etiam de natura rerum corporalium tractando, fiet et manebit philosophia perennis* (9). Este punto de vista lo comparte también MANSER, quien advierte especialmente que las ciencias experimentales están enfocadas en un sentido puramente cuantitativo (10).

Como es natural, contra tales asertos se levantan muchas objeciones. En primer lugar, hay muchos filósofos que ven en las fructuosas conquistas de la física moderna algo más que *fugaces excogitationes*. Si, aparte de eso, algunos científicos han acentuado más de lo justo el lado cuantitativo, eso no quiere decir que la ciencia como tal sea puramente cuantitativa; lo mismo que no se puede acusar a la filosofía como tal de los errores de algunos filósofos. Nosotros ponemos en duda una serie de axiomas tomistas. Pero en la admisión de los primeros principios metafísicos—el principio de contradicción y el de razón suficiente—todos los escolásticos están de acuerdo. Por la unión de estos principios con los hechos de experiencia interna o externa, de observación científica y vulgar, se pueden adquirir nuevos conocimientos. Todo el campo de las verdades religiosas y morales no presuponen como punto de partida hechos consignados científicamente. En estos problemas podemos adquirir suficiente certeza, mientras que diversas tesis de la filosofía natural y de otras ramas siempre serán inciertas. No es necesario tener certeza en todas las cosas, por más deseable que ella nos parezca; al menos no es necesaria en los problemas que no son de importancia en la formación de nuestra vida religioso-moral.

De ahí que en el campo contrario al tomismo se dé más importancia, desde el punto de vista metódico, a la experiencia (sin caer por eso en el empirismo) cuando se trata de explicar cosas reales. No se niega, por cierto, el papel importante del *a priori*

---

(9) *Acta primi Congressus thomistici internationalis*, 127.
(10) G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 134 s.

en la medida en que el *a priori* puede con razón reclamar sus derechos. Lo que más nos interesa en filosofía es el conocimiento de las condiciones de posibilidad, de la esencia; pero nosotros procuramos llegar a ese conocimiento por vía *a posteriori*. Si se demuestra estrictamente *a priori* que es imposible el pluralismo de formas, la cuestión de hecho estará resuelta; está fuera de duda que lo que *a priori* es imposible no puede darse. Ahora bien: la tesis tomista acerca de la unicidad de la forma substancial y de la pura potencialidad de la materia no es tan cierta como quieren los tomistas. Sin duda es *conditio sine qua non* del *unum per se* que los dos componentes reales guarden relación de *acto y potencia:* pero de ahí no se sigue la *pura* potencialidad de la materia ni la unicidad de la forma, sino que hay varios caminos para explicar esa relación. Cuál hay que escoger, lo dirá la aptitud de las diversas hipótesis para explicar los hechos de experiencia.

Se podría hacer valer que el punto de vista tomístico tiene, al menos, en su favor, la ventaja de una estructura *sistemática*. Pero, ante todo, sépase que la estructura sitemática como tal no es garantía de verdad, pues hay sistemas muy bien estructurados que contienen graves errores. Es cierto que la tesis acerca de la unicidad de la forma substancial es una parte necesaria del sistema tomista que no puede ser desgajada del mismo. Pero a eso se replica que la actualidad de la materia está igualmente ligada a la concepción contraria, la cual, por cierto, no es inferior al tomismo en su estructuración interna. Así que de esta objeción no se infiere una considerable ventaja en favor del tomismo. Veamos, pues, si son convincentes los argumentos que trae para demostrar la unicidad de la forma substancial.

CAPITULO XIX

La prueba tomista del axioma.

En las páginas que siguen a continuación examinamos las clases principales de pruebas tomistas, sin perder nunca de vista la idea fundamental de toda nuestra crítica, expresada en el siguiente dilema: o los argumentos cometen *petitio principii* o presuponen necesariamente el *paralelismo*, que aquí se especifica como paralelismo perfecto entre la forma metafísica y la forma física.

§ 1. *Argumento tomado de la naturaleza del acto entitativo.*

La unicidad del acto entitativo se desprende, como conclusión necesaria y evidente, de la concepción tomista del *esse* y del *ens.* A propósito de esto, dice Remer-Geny (11): *Unumquodque dicitur unum sicut et ens. Porro ens dicitur ab esse, quod est actus. Ut ergo sit unum ens, debet habere unum esse, seu unum actum (entitativum). Si ergo ponantur plura habentia singula proprium esse, seu proprium actum, habebuntur plura entia et non unum ens.*

Esta argumentación, por cierto, no está libre de objeciones, aun desde el punto de vista tomístico. Para que haya varios existentes y esentes, no sólo se requieren varios actos entitativos y formales, sino que, ante todo, son necesarios varios *supposita* como sujetos distintos de esos actos. No la multitud de actos, sino la multitud de *supossita* es la decisiva. Por más que con la concepción tomista del *suppositum* va inseparablemente unida la unidad del acto entitativo (12).

Pero aún pueden presentarse otros elementos para demostrar la necesaria unicidad del acto entitativo. Un segundo acto entitativo parece tan superfluo como una segunda alma racional, pues todo el efecto formal está prestado ya por el primer acto. El pensamiento fundamental de esta argumentación es verdadero; el defecto está en presuponer que el acto entitativo no conviene a cada uno de los componentes reales—materia y forma como tales—, sino al compuesto (como tal) que de ello resulta. Pero este presupuesto incluye ya la pura potencialidad de la materia, que es precisamente la que se discute.

Así que, en último término, hay que volver a la concepción tomista del *esse* como *último* acto substancial, que como tal presupone ya el acto formal, y que, por su parte, no puede estar ya en potencia respecto de ningún otro acto substancial. Ulteriormente, sólo pueden sobrevenir determinaciones accidentales. De esta concepción del *esse* se desprende, como conclusión necesaria y evidente, que en un compuesto substancial no es posible más que un solo acto entitativo, y que la materia prima hay que considerarla como pura potencia. Todo esto demuestra que la tesis

(11) Remer-Geny, *Ontol.* 6, 40.
(12) Cfr. p. 102 s.

de la unicidad del acto entitativo es una parte substancial del tomismo, pero no resuelve la legitimidad de tal tesis. Esta dependerá de la actitud que hayamos tomado frente a la concepción tomista del *esse*. Los datos necesarios para ello los hemos dado al discutir el axioma de la limitación del acto.

En cambio, si se concibe a la existencia como acto metafísico, y, por tanto, como idéntica con la «actualidad» o «realidad»», es igualmente evidente que, tanto la materia como la forma, tienen existencia. Pues, de lo contrario, la materia no sería potencia «real» ni podría formar un principio constitutivo de un compuesto real con una forma también «irreal». De modo que en este problema los caminos empiezan también a separarse en un punto básico, la diversa concepción del *esse*.

Sin embargo, se puede hablar en cierto sentido de una unidad de la existencia y del existente. En primer lugar, en cuanto poseemos un solo *suppositum*, y, por ende, un solo sujeto del cual se predica la existencia y todos los demás predicados. Además, como la unión de materia y forma no significa la identificación de ambas, sino solamente su unidad, así también de la unión de estos dos principios *reales* resulta un ente real único. La unidad de la existencia presupone, pues, la unidad de la esencia, y henos de nuevo ante la concepción del *ens* como esente y existente, y ante la primacía del esente sobre el existente. Todo esto no son sino conclusiones lógicas de las bases primeras; igual que en el tomismo.

§ 2. *La prueba por la naturaleza del acto formal.*

La forma confiere el ser. Ahora bien: como la unidad guarda íntima conexión con el ser, conforme al principio *unum et ens convertuntur*, la unidad del ser está ligada necesariamente a la unidad de la forma. Y, a su vez, de la unidad del ser se desprende la unidad del ente, del *ens*.

Este raciocinio lo emplea Santo Tomás para demostrar que en el hombre solamente puede haber un alma. Se basa en que, según su teoría, el alma es esencialmente *forma*; mientras que, según la concepción platónica de las relaciones entre el cuerpo y el alma, se podría admitir una pluralidad de almas.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse... quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures; nihil enim

est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum scilicet ab anima vegetativa, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quod homo non esset unum simpliciter (13)

El *videtur* deja entrever la modestia con que Santo Tomás contrapone su doctrina de la unicidad de la forma substancial a la doctrina contraria, muy divulgada entonces. Pero hay que fijarse sobre todo en la doble significación (frecuente en Santo Tomás) del *esse* como existencia y como esencia. En este pasaje se emplea en la acepción de esencia: el ser conferido por la forma substancial—en este caso el alma racional—es la esencia, el *esse quidditativum*. Se trata, pues, de la unidad de la esencia, unidad que está ligada a la unicidad de la forma *física*. A Santo Tomás le parece esto una consecuencia evidente de la naturaleza de la forma substancial, por lo cual cualquier otra forma no podrá tener sino carácter accidental: *sicut homo albus.*

Ahora bien: es discutible tal concepción de la forma substancial física, pues se trasladan a ella, sin más hablar, las propiedades de la forma *metafísica*. La forma metafísica confiere toda la esencia y, por tanto, ha de ser única, y en ella han de fundarse todos los predicados constitutivos. Todas las determinaciones ulteriores constituirán en este sentido un *accidens metaphysicum*. Pero la afirmación de que la forma física fundamenta todos los predicados esenciales y que, por tanto, todas las demás determinaciones expresan un *accidens physicum sicut homo albus*, esta afirmación, digo, ha de ser la *conclusión* que se desprenda, una vez probada la necesaria unicidad de la forma substancial física, y no ha de ser, por tanto, la base que sustente dicha unicidad. Luego nos hallamos otra vez ante la alternativa: o el argumento comete *petitio principii* o parte del paralelismo epistemológico como de un supuesto necesario.

Decíamos que Santo Tomás, en esta prueba empleaba el *esse* en el sentido quidditativo. Podría objetarse en contra que la forma trae consigo necesariamente el acto entitativo. Pero esto en nada cambia la doble concepción del *esse* y el que la unidad se refiriera a la unidad del *esse* quidditativo. No obstante, esa conexión entre el acto formal y el acto entitativo es de gran importancia para el tomismo, pues por ella se abre tal vez una escapatoria

(13) *Summa Theol.*, 1, q. 76, a. 3.

del anterior dilema. La relación entre ambos actos la explica REMER-GENY (14) con las siguientes palabras: *Ostensum est essentiam corporis necessario involvere in suo constitutivo potentiam primam in ordine essentiae et actum primum in eodem ordine; sed ex potentia prima et actu primo in ordine essentiae fit* u n a e s s e n t i a; *ergo ex materia et forma habetur una essentia. Habetur autem et unum esse. Nam si forma est non subsistens, esse neque est materiae solius, nec solius formae, sed compositi. Si vero forma est subsistens, tunc esse formae communicatur materiae, ita ut haec sit seu subsistat per illud idem esse quo est et subsistit forma.*

En estas líneas se concede clarísimamente la primacía al acto entitativo. Si el acto formal trae consigo necesariamente el acto entitativo—*actus enim incompletus aut est esse (actus entitativus) aut dat esse seu secum trahit esse (actus formalis)*—, y si la concepción tomista del acto formal es verdadera, entonces de esta relación que existe entre ambos actos se desprende la unicidad de los mismos. Pero con eso no hemos resuelto nada, pues el problema ha quedado desplazado a la justificación de la doctrina tomista acerca de la relación mutua que existe entre ambos actos, y, sobre todo, que el problema gravita ahora sobre la concepción tomista del *esse*.

Pero tal vez sea posible hallar una solución en un plano común, porque nosotros hemos concedido que el pluralismo de formas substanciales de la misma especie—por ejemplo, varias almas racionales—es imposible. Pues bien: partiendo de este supuesto, podría decir alguno: en un compuesto substancial pueden darse un acto formal y un acto entitativo, pues ambos pertenecen a órdenes distintos; pero no varios actos substanciales *formales* (15).

Aquí hay una cosa verdadera, y es que todos los actos forma-

(14) REMER-GENY, *Cosmol.* [6], 96 s.—Cfr. también GREDT, *Elementa*, II [5], 125: *Una substantia non est, nisi cuius unum est esse; nam una essentia seu unus modus essendi (unum per se) non est, nisi cuius unum est esse; ergo una substantia seu una essentia substantialis non est, nisi cuius unum est esse substantiale. Atqui non potest ex duabus substantiis incompletis constitui ens seu essentia substantialis habens unum esse, nisi altera substantia incompleta sit pura potentia, altera vero eius actus simpliciter primus; nam si utraque substantia incompleta esset actus, haberetur duplex esse. Actus enim incompletus aut est esse (actus entitativus) aut dat esse seu secum trahit esse (actus formalis). Ergo.*

(15) REMER-GENY, *Cosmol.* [6], 96: *Repugnat unam eamdem potentiam simul actuari pluribus actibus eiusdem ordinis; atqui plures formae substantiales essent plures actus eiusdem ordinis, scl. ordinis essentiae, qui actuarent unam eamdem potentiam, nempe materiam; ergo.*

les como tales pertenecen al orden de la esencia, y, por tanto, a un mismo orden, en cuanto que éste se contrapone al orden de la existencia. Pero de ahí no se sigue que diversos actos formales no puedan guardar relación mutua de acto y potencia, y que no puedan unirse para formar una nueva y única esencia, ya que, en caso contrario, habría que negar en general que haya diversas clases de esencia y de actos formales. Contradictorio sólo es el pluralismo de formas de la misma *especie*—sean substanciales o accidentales—en un mismo compuesto: El efecto formal de la segunda forma lo habría conferido totalmente la primera, y ambas formas no guardarían relación mutua de acto y potencia, sino de acto y acto, y eso bajo un mismo respecto: *ex duobus entibus actu nequit fieri unum simpliciter.*

Por todo lo dicho, podemos ya formarnos un juicio del axioma: *omne esse est a forma.* La forma *metafísica* confiere toda la esencia, pero no la existencia, a no ser en Dios, que, por ser el *ser* subsistente, *existe* necesariamente. Según el tomismo, la forma *física* confiere toda la esencia y trae consigo la existencia como consecuencia. Ahora bien: mientras falte una prueba suficiente de este aserto, la opinión contraria es, por lo menos, igualmente legítima, opinión según la cual la forma física es, sin duda ninguna, el elemento más importante en la constitución del compuesto, porque es el determinante de su esencia, pero no es el único elemento. Además de la forma, la materia tiene también su importancia propia, como parte potencial. En la unión de materia y forma resulta el compuesto substancial. Lo cual no excluye que una forma substancial pueda a su vez estar en potencia con respecto a una forma substancial superior.

Por lo que toca a la *existencia*, no tiene tampoco el axioma validez ilimitada. La materia, lo mismo que la forma, es en sí existente; el compuesto substancial resulta de la unión de estos principios reales. En cierto sentido, se puede admitir, como indica SUÁREZ, que la existencia de la materia dependa de la forma (16). Esto se puede decir con más razón si en los cuerpos orgánicos existe una sola forma substancial, no en el sentido tomista, sino en el supuesto de que la materia tuviera cierta actualidad. Pues en

---

(16) SUÁREZ interpreta (*Disp. Met.*, 13 s., 5, n. 17) el axioma de la siguiente forma: *Principium illud: Omne esse est a forma, duobus modis exponi potest. Primo de esse specifico et completo. Secundo, quod omne esse est a forma, vel intrinsece dante et componente illud, vel saltem terminante aliquo modo dependentiam eius, et hoc modo ipsum esse materiae potest dici esse a forma, quatenus ab illa pendet, ut dictum est.*

este caso, la organización propia de la materia tiene su razón *final* en la forma, y, últimamente, en el compuesto. De suerte que no es la existencia de cada uno de los elementos como tales la que depende de la forma, sino la especie concreta de su *organización*, en cuanto que ésta constituye el presupuesto necesario que hace posible la unión substancial con la forma.

§ 3. *La prueba por la naturaleza de la forma substancial y accidental.*

Esta prueba se funda en que la forma substancial, por su misma esencia, confiere el *simple ser*, el *esse simpliciter*. De donde se sigue que cualquier otra forma no será sino una modificación accidental del simple ente, y, por tanto, sólo podrá conferir un *esse tale.* Pues bien, si esta concepción de la forma substancial es, en efecto, legítima, por fuerza se concluirá de ella la necesaria unicidad de la forma.

Generalmente se invoca la autoridad de SANTO TOMÁS, que en la *Summa Theologica* (17) presenta este argumento como una solución decisiva al problema: *Ultrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam* En la respuesta del Doctor Angélico se encierra, además, el fundamento para probar que las formas superiores contienen en sí *virtualiter* a las inferiores.

Esta concepción es tan usual en el tomismo, que podría pasar, digámoslo así, como un axioma: *Quidquid accidit enti substantialiter constituto, ei accidit accidentaliter*. Ahora bien: la esencia de la forma substancial consiste precisamente en constituir, unida con la materia, un compuesto substancial. Por consiguiente, en dicho compuesto no puede haber sino una sola forma substancial.

No obstante, el antiguo dilema sigue en pie: O todo este argumento comete *petitio principii*, o presupone necesariamente el paralelismo entre la forma metafísica y la forma física. Cierto que la forma metafísica, en cuanto esencia metafísica, encierra en sí el simple ser de la cosa. Todas las otras determinaciones que sobrevengan sólo tendrán el carácter de accidentales en el aspecto metafísico. Ahora bien: mientras esté por probar que el paralelismo epistemológico es la solución recta del problema de los universales, no hay que trasladar, sin más, las propiedades

---

(17) I, q. 76, a. 4; cfr. HUGON, *Philosophia naturalis,* II, 181; REMER-GENY, *Cosmol.* [6], 95.

esenciales de la forma metafísica a la forma física, y fundar en ella (en la forma física) todos los predicados esenciales del objeto, como hace el tomismo (18).

Ya hemos indicado antes en qué sentido se puede decir de toda forma substancial que confiere el simple ser. Es el ser del orden al que pertenece la forma substancial, y que constituye el efecto formal propio de dicha forma. Así, la «forma de corporeidad» da el ser-cuerpo. Y eso ya no puede conferirlo una segunda forma; dentro del mismo orden sólo pueden sobrevenir determinaciones accidentales, como frío, caliente, etc. En este sentido, tiene razón REMER-GENY (19) en recalcar: *quod autem iam est, nequit rursus recipere esse simpliciter, sed tantum esse tale, esse secundum quid, seu accidentale; hoc tribuunt formae accidentales.* Ahora bien: esto no excluye que una forma substancial pueda estar en potencia respecto de otra forma substancial *superior*, para constituir con ella una nueva unidad substancial, por ejemplo, el cuerpo vivo. De suerte que, es esencial a la forma substancial—más aún, a cualquier forma, aun a la accidental—el conferir el *esse simpliciter* en el sentido y medida que indique su efecto formal propio; pero adviértase que con eso no se resuelve el problema de si el compuesto substancial no puede a su vez estar en potencia con respecto a una forma superior, de modo que forme con ella un nuevo ente substancial. Pero si se considera como esencial a la forma substancial como tal el conferir todo el ser específico, de modo que excluya toda potencialidad con respecto a otra forma superior, entonces no se resuelve el problema, sino que se afirma simplemente lo mismo que se discute. Una vez presupuesto que el *esse simpliciter* es el efecto formal de la forma substancial, nadie discutirá la necesaria unicidad de la forma, pero entonces hay que discutir la rectitud de tal concepción de la forma.

Lo mismo se podría reprochar a otros argumentos parecidos, que parten de una definición preconcebida de forma substancial. HUGON, O. P., prueba de este modo la tesis de que en el hombre no existe más que un alma: *Quidquid alicui advenit post esse completum advenit ei accidentaliter, quia supponit in illo esse primum et substantiale. Sed quaelibet forma substantialis facit esse completum, haec est enim ratio propria formae substantialis* (20).

---

(18) Cfr. la tesis 16 del apéndice.
(19) REMER-GENY, *Cosmol.* 6, 89.
(20) HUGON, *Philos. Nat.*, II, 175.

Este *esse completum* coincide con el *esse simpliciter* en él sentido estricto que antes mencionamos, y que excluye la potencialidad con respecto a una forma substancial superior. Pues bien: *si* ésta fuera realmente la *ratio propria formae substantialis*, nadie negaría la unicidad de la forma substantial.

Se afirma también que la forma substancial, como tal, es el acto *primero* en el orden de la esencia (21). Si así es, en efecto; en todo compuesto substancial no podrá haber más que un acto, ya que cualquier otro no sería acto *primero*, substancial en el orden de la esencia. Pero entonces el problema no queda resuelto, sino pendiente de este otro: ¿Es legítima la definición de forma substancial, que incluye *implicite* su *unicidad?*

Nos encontramos de nuevo con la diversidad metódica entre el tomismo y nosotros. El tomismo determina más bien *a priori* la naturaleza del *unum per se* y de la forma substancial, mientras que, según la doctrina contraria, estos conceptos reclaman una cuidadosa orientación en la experiencia. Con lo cual va unido el que la forma metafísica sea considerada como un principio estático, mientras que la forma física constituye un principio dinámico. La forma metafísica se obtiene por el pensamiento, y la forma física es un constitutivo físico del objeto. Las propiedades y actividades del compuesto substancial parece que encuentran una explicación más satisfactoria, si al principio material se atribuye también actualidad, ora la posea formalmente por sí mismo, ora por una forma substancial subordinada.

§ 4. *La prueba por la generación y corrupción substancial.*

Este argumento guarda relación íntima con el anterior, por lo cual Santo Tomás los presenta también juntos en el lugar antes mencionado. Nada comienza a existir ni se corrompe, sino en cuanto que adquiere o pierde simplemente el ser, el *esse simpliciter* que le corresponde por la forma substancial como tal. Por eso, contra este argumento de la adquisición o pérdida del *esse simpliciter*, subsistirán las mismas objeciones de antes.

Además, es indiscutible que todo cambio, sea substancial o accidental, presupone necesariamente potencialidad respecto de

(21) Cfr. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, 120.—REMER-GENY, *Cosmol.*[6], 96 s.

la forma que por dicho cambio se ha de adquirir o perder. Pero de ahí no se sigue la «pura» potencialidad del sustrato mudable.

Con la idea fundamental de la prueba que ahora estudiamos, dice relación la nona tesis tomista, que afirma lo siguiente, de la materia y de la forma en cuanto componentes substanciales: *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.* El modo del *generari* y del *corrumpi* se acomoda a la índole del ser. *Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est, aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem adquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum* (22). Así, pues, lo que se engendra y corrompe *per se* es lo que tiene el ser *per se.* Y esto no es ni la materia como tal ni la forma como tal, sino el compuesto. Los componentes reales empiezan a existir y se corrompen en cuanto el compuesto se origina y se corrompe. Todo el ser de los componentes consiste en ser principios del compuesto, del ente. Por eso a ellos no les conviene, en sí considerados, la inteligibilidad, pues lo que es en sí cognoscible es el ente, el *ens.* Y como la materia y la forma son *principia entis,* únicamente son cognoscibles en cuanto tales (23).

Como, además, las categorías son determinaciones del ente, no se pueden aplicar a la materia y a la forma sino indirectamente, en cuanto que la materia y la forma son principios del ente. Sin embargo, el alma humana es una excepción de la regla, porque, en virtud de su espiritualidad, puede subsistir independientemente de la materia. Por esta razón le conviene *per se* el ser, y, por tanto, el *generari* y el *corrumpi.* No obstante, el alma humana, a pesar de su subsistencia (por subsistencia entendemos ahora, independencia de la materia), sigue siendo forma del cuerpo, y, por lo mismo, se predica con más propiedad el ser y las actividades del compuesto que del alma como tal (24).

---

(22) I, q. 75, a. 6.

(23) Cfr. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino,* 68-70.

(24) I, q. 75, a. 2, ad 2.

Vemos que tampoco aquí se desligan con cuidado las dos significaciones que puede tener el *esse* como esencia y como existencia. Por el contrario, vemos que se habla sobre todo de la existencia, mientras que, por otro lado, están en primer término los principios de la esencia. Por lo que toca a la esencia, diremos que ni a la materia ni a la forma como tal les conviene el ser *per se*, sino que, en efecto, son los principios reales de la esencia, por ejemplo, del hombre. Ahora bien: en cuanto que la existencia se identifica con la actualidad, dicha existencia conviene *per se* a cada uno de los principios, lo cual no es incompatible con que algunos principios reales, como, por ejemplo, el alma de los brutos, sólo puedan existir en el compuesto. El ser *per se* no significa aquí sino que la materia y la forma tienen su propio acto entitativo, mientras que la independencia de la materia que el alma tiene en su existencia posee un sentido muy distinto del ser *per se*. Finalmente, hay que tener en cuenta que el supósito es el último sujeto de todos los predicados.

A propósito de la incognoscibilidad de la materia, ya hicimos más arriba las indicaciones necesarias (25).

§ 5. *La prueba por los distintos modos de predicación.*

Como última prueba, que el tomismo suele invocar con frecuencia, citamos los distintos modos de predicación *per se* y *per accidens*. Esta prueba la utiliza también SANTO TOMÁS para descartar el pluralismo de almas en el hombre:

> *Secundo hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis praedicantur ad invicem: vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce; vel si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se in secundo modo dicendi per se: quia subiectum ponitur in definitione praedicati, sicut superficies praeambula est ad colorem. Si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit, a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo opportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquim homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur* (26).

(25) Cfr. p. 255 s.
(26) I, q. 76, a. 3.

De las cuatro clases de predicación *per se* que el Aquinate expone en su comentario de Aristóteles, sólo nos interesan las dos primeras:

Primus ergo modus dicendi per se est quando id quod attribuitur alicui pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat et essentiam rei, primus modus eius quod est per se, est quando praedicatur definitio de aliquo definito, vel aliquid in definitione positum. Et hoc est quod dicit, quod per se sunt quaecumque insunt in eo quod quid est, idest, in definitione indicante quid est sive ponatur in recto, sive in obliquo, sicut in definitione tringuli ponitur linea. Unde linea per se inest triangulo. Et similiter in definitione lineae ponitur punctum. Unde punctum per se inest lineae... Secundus modus dicendi per se est, quando haec praepositio per, designat habitudinem causae materialis, prout scilicet id cui aliquid attribuitur, est propria materia, et proprium subiectum ipsius. Oportet autem quod proprium subiectum ponatur in definitione accidentis quandoque quidem in obliquo, sicut quando accidens in abstracto definitur cum dicimus, quod simitas est curvitas nasi: quandoque vero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curvus. Cuius quidem ratio est, quod cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam quod definitio eius significans esse eius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi per se est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius (27).

Como al hombre, sin duda, le conviene *per se* tanto la racionalidad como la sensibilidad y la corporeidad, éstas tendrán que predicarse de él *in primo modo dicendi per se*, porque una predicación *in secundo modo dicendi per se* es imposible, si se ha de mantener el pluralismo de formas substanciales. Ahora bien: ¿por qué no menciona Santo Tomás en el artículo citado este *modus dicendi per se*, siendo así que los defensores del pluralismo de formas substanciales han de atenerse a él necesariamente? Le parece consecuencia evidente de la noción de *dicendi per se in primo modo*, que los predicados, tomados de formas (¡físicas!) distintas, sólo pueden predicarse *in secundo modo dicendi per se*, o únicamente *per accidens*. ¿No presupone simplemente el Doctor Angélico lo mismo que habría que probar?

Esta actitud se manifiesta claramente en los lugares antes citados del comentario de Aristóteles. Allí nos dice: *Primus ergo modus dicendi per se est quando id quod attribuitur alicui pertinet ad f o r m a m eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est per se, est quando praedicatur definitio de aliquo definito, vel aliquid in definitione positum* Vemos aquí confundida la forma *física*—se trata de la unicidad del *alma*—con la esencia, con lo que se expresa en la definición de un objeto. Así que ¡todos los predicados *in primo modo dicen-*

(27) *In 2 Anal. post.*, I, 4; lect. 10.

di per se tendrán que fundamentarse en la forma física! Hay, pues, que atribuir a la forma física—al alma—todo lo que nosotros concedemos a la forma metafísica—a la *humanitas*—. Si tal paralelismo entre ambas formas es verdadero, entonces no puede darse en el hombre ni en todo compuesto substancial más que una sola forma substancial. De suerte que volvemos a nuestro dilema: o se comete *petitio principii* o se presupone por fuerza el paralelismo, con lo cual no se resuelve, sino se aplaza la resolución del problema.

Este nuestro estudio acerca del axioma de la unidad del acto nos ha puesto delante las mismas oscuridades de la gnoseología tomista que encontráramos antes, al examinar los otros axiomas. Son estrictamente las mismas en las demostraciones del presente axioma. No se prueba, por tanto, que la pura potencialidad de la materia sea *conditio sine qua non* en una verdadera unidad substancial. No se excluye la posibilidad de que la materia sea por sí misma actual, ni de que puedan darse varias formas substanciales subordinadas. La actualidad de la materia parece insinuarla la experiencia. Si existe o no, en efecto, un pluralismo de formas, depende de que en los cuerpos inorgánicos haya composición de materia y forma. Para demostrar tal composición no es convincente el argumento apriorístico tomado de la multiplicación del acto por la potencia. No nos toca a nosotros el presentar una prueba *a posteriori* de la composición efectiva entre materia y forma, pues sólo tratamos de las condiciones de posibilidad de una unidad substancial. Esta no parece estorbarla ni la actualidad de la materia ni el pluralismo de formas subordinadas.

PARTE QUINTA

EL TRANSITO DE LA POTENCIA AL ACTO

Los axiomas tomistas que hasta ahora hemos examinado trataban de resolver el problema acerca de las condiciones últimas de posibilidad de la finitud y multiplicidad de las cosas, de su constitución de acto y potencia. El axioma que ahora nos toca estudiar pretende darnos luz sobre otra característica esencial de todos los seres creados: su «*movimiento*».

No hay duda de que estamos ante un problema filosófico muy profundo y que todos han de plantearse. ¿Lo ilumina con claridad suficiente el axioma tomista: *Quidquid movetur, ab alio movetur* o *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens in actu?*

Primero estudiaremos el *sentido del axioma* según sus distintas interpretaciones; después examinaremos su *validez*. Hay que poner un cuidado especial en *plantear* con toda exactitud el *problema*, y en deslindar lo cierto y admitido por todos de lo discutible.

CAPITULO XX

EL SENTIDO DEL AXIOMA: «QUIDQUID MOVETUR AB ALIO MOVETUR».

Según los escolásticos, Dios, por ser el ser subsistente y el acto puro, está por encima de toda mutabilidad. De suerte que toda variabilidad presupone necesariamente potencialidad. Lo cual no significa que la potencia y el acto sean *realmente* distintos en el objeto mudable. De la naturaleza de la mutación no se puede inferir tal cosa. Sólo podría deducirse si la cosa mudable, en el supuesto de la identidad real de acto y potencia, fuera al mismo tiempo y bajo el mismo *respecto* acto y potencia. Pero

tal argumento estriba necesariamente sobre el paralelismo entre el orden del conocimiento y el orden del ser, paralelismo que está aún por probar...

No se trata propiamente en este axioma de la esencia del movimiento como tránsito de la potencia al acto, sino únicamente de si ese tránsito es sólo posible con *dependencia de otro ente actual*. Se considera al axioma: *Quidquid movetur ab alio movetur* como la expresión más profunda del principio de causalidad (1). Veremos que la validez de este axioma, en la interpretación que dan de él los tomistas y otros muchos neoescolásticos, puede encerrarse entre dos signos de interrogación, sin que por eso hagamos vacilar en lo más mínimo el principio de causalidad.

Como el axioma no se ocupa de la esencia del movimiento en cuanto tránsito de la potencia al acto, no hace falta que entremos en ese problema. Lo único que nos corresponde es presentar con claridad las distintas interpretaciones del axioma y examinar la validez de las mismas. Dos direcciones principales, radicalmente distintas, se siguen en la interpretación de este axioma: La una tiene por guía a SANTO TOMÁS, y a ella se acerca SUÁREZ; la otra es la que han seguido los neoescolásticos, dentro de los cuales los tomistas sostienen una opinión particular.

§ 1. *La interpretación del axioma según la neoescolástica.*

Suele distinguirse, en general, entre potencia *pasiva* y *activa*. A ambas se extiende la validez del axioma. Por lo que toca a la potencia pasiva, no hay diversidad de pareceres. Pero esta aplicación no está probada suficientemente: La potencia pasiva, como tal, carece, sin duda, de toda actualidad respecto de la perfección que ha de adquirir, por lo cual tiene que «recibirla» de otra cosa distinta. Más dificultades encierra la pérdida de una perfección. ¿No puede darse tal pérdida sino con dependencia de un ente actual? De todos modos, no se requiere un influjo positivo, pues la pérdida, como tal, no es un término positivo. Así, por ejemplo, todo el Universo se precipitaría en la nada, si Dios *no* le conservara en la existencia.

Lo que ante todo nos interesa es el tránsito de la potencia *activa* a su acto, por ejemplo, de la voluntad al querer efectivo.

(1) Cfr. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 191.

¿Requiere dicho tránsito, para efectuarse, un influjo externo, o puede realizarse por sí mismo, si no halla estorbo que le impida? En este punto las opiniones difieren.

Ninguna parte discute que tal paso de la potencia al acto dependa de numerosas condiciones e influjos *externos*, y eso aun en las potencias más activas, como es, por ejemplo, nuestra voluntad libre. En este sentido, el axioma tiene una validez que todos admiten y que está justificada; y puede servir como base de una demostración de la existencia de Dios por el «movimiento». Pues hay que llegar, en último término, a un principio activo que no dependa de condiciones extrínsecas. Ahora bien: esa independencia en el obrar presupone necesariamente una independencia total en la existencia, independencia que sólo es propia del ente necesario, es decir, de Dios.

Pero este axioma atribuye a las criaturas una dependencia aún más profunda en su actividad. Aunque se cumplan todas las condiciones prerrequisitas para el ejercicio actual de la actividad —por ejemplo, tratándose de la voluntad, el conocimiento necesario, la reflexión, etc.—, con todo, la potencia sola no podrá ser jamás la causa *eficiente* adecuada del acto. Necesita con necesidad absoluta una causa *cooperadora*, es decir, un «motor», que, en unión con la potencia, constituya la causa eficiente total del acto. *Y esto es lo fundamental en la interpretación neoescolástica del axioma.*

Por donde vemos que el axioma hay que entenderlo en un sentido puramente afirmativo, y no en sentido exclusivo, es decir, que el acto no proviene exclusivamente del «motor», como dicen los ocasionalistas, sino que *también* viene del «motor», el cual, en unión con la potencia, constituye la causa total del acto.

Esta interpretación del axioma coincide con la tesis acerca de la necesidad del concurso simultáneo *(concursus simultaneus)*, con lo cual no se afirma que ese motor concurrente haya de ser inmediatamente Dios. Dios, como «motor inmoble», es el término de una prueba de su existencia, basada en esta interpretación del axioma; ya que en la serie de los «motores» no podemos remontarnos hasta el infinito, pues entonces no existiría el movimiento, contra lo que dice la experiencia. Luego Dios es un motor que no es movido en su actividad ni por el objeto ni por otra causa eficiente. Ahora bien: esto presupone la total independencia en su existencia, más aún, la posesión de perfección infinita en la más pura actualidad. De suerte que Dios es *la* vida, *el* conocimiento, *la* voluntad en una plenitud infinita y subsistente. Pero que Dios

mismo coopere inmediatamente *(immediatione suppositi)* con todas las criaturas, no se sigue de este axioma, y hay que probarlo expresamente. Por esta razón, la crítica de este axioma no es la negación del concurso inmediato de Dios con todas las criaturas, sino, a lo más, la duda de que tal concurso se puede probar suficientemente por medio de este axioma.

§ 2. *La interpretación del axioma según el neotomismo.*

El neotomismo imprime un sello propio en el axioma al decir que la criatura es elevada, como quien dice, de la potencialidad a la actualidad por medio de un movimiento físico preliminar *(praemotio physica)*. Este movimiento preliminar proviene inmediatamente de Dios, el cual lo da para un acto totalmente determinado, que es puesto infaliblemente; de suerte que el movimiento preliminar se convierte en una predeterminación física del acto *(praedeterminatio physica)*.

Por medio de este movimiento preliminar, se confiere a la criatura la completa facultad de *obrar*. Respecto del acto, sigue aún en potencia, pues todavía no le ha puesto, aunque va a ponerle. Como el tomismo se esfuerza principalmente por demostrar la necesidad de una *praemotio physica*, y ésta la niegan expresamente todos los demás, no se ha prestado tanta atención al problema acerca del tránsito de la potencia activa completa a su acto. Para dicho tránsito no se necesita, desde luego, ningún movimiento previo, pues si no tendríamos *processus in infinitum*, y nunca podría llegarse a poner ningún acto. Por otra parte, no niegan que es necesario un influjo en la posición del mismo acto. Pero este influjo no viene de una nueva *motio* divina, sino que es conferido por la *praemotio* anteriormente dada. Por donde se ve que este influjo sobre el acto mismo, visto por parte de *Dios*, es más *mediato* que la *praemotio*, que es algo creado y afecta inmediatamente a la potencia, mientras que, según los impugnadores de la *praemotio*, el concurso por parte de Dios es inmediato *(immediatione suppositi)*.

Sin embargo, el problema acerca de la necesidad de la premoción física, siendo, como es, un elemento esencial del sistema tomista, tiene aquí una importancia muy secundaria. El problema cuya solución buscamos se concentra alrededor de un *supuesto*, que la *praemotio* tomística ha de aceptar, a saber: que

la potencia activa—aun supuestas todas las condiciones prerrequisitas, como es, para el acto libre de la voluntad, la reflexión necesaria, etc.—no puede pasar *por sí misma* al acto, sino que para ello requiere necesariamente una causa cooperadora. Una vez resuelto este problema, se puede pasar adelante e investigar si esa causa es puramente cooperadora o también *premotora*. De suerte que podemos prescindir muy bien de tomar una actitud determinada ante la *praemotio physica*, porque tal actitud no ayudaría nada para resolver el problema central que ahora nos interesa; por no hablar de las nuevas dificultades contra la libertad de la voluntad que surgen de tal *praedeterminatio physica*.

Mucho menos nos interesa tomar una actitud ante la *praemotio indifferens*. Esta, es verdad, no tropieza con la libertad de la voluntad; pero, en cuanto *indifferens*, parece que no explica nada, mientras que la *praedeterminatio* al menos pretende explicar la producción de un acto determinado. Claro está que ésta o se muestra tan superflua como la *indifferens* o nos lleva, lo mismo que ella, a un *regressus in infinitum*. Y nadie diga que no es la potencia activa como tal, sino la potencia *predeterminada*, como tal, la que puede pasar por sí misma al acto; pues la *praemotio* no da el *actu agere*—coincidiría si no con el acto, y anularía la causalidad de las criaturas—, sino el *posse agere*. Pues bien: y ¿por qué Dios no puede hacer que la potencia misma sea, por su naturaleza, potencia completa, de modo que no tenga que completarse después por una premoción transitoria? La potencia predeterminada no deja de ser, como tal, potencia *finita*, y si la potencia finita no puede pasar por sí misma al acto, tampoco podrá la potencia predeterminada sin nueva predeterminación, y así hasta el infinito. De suerte que la doctrina de la premoción física no resuelve de ningún modo el problema, sino que, además, añade nuevas dificultades.

§ 3. *El sentido del axioma, según Santo Tomás.*

Como todos sabemos, SUÁREZ no consideró como eficaz el argumento aristotélico que demuestra la existencia de Dios por el movimiento, y eso por ciertas objeciones contra el axioma que estamos analizando. *Et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: Omne quod movetur, ab alio movetur,*

adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest coelum non ab alio quam a seipso moveri per formam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est, ut adhuc sit sub iudice lis, an coelum moveatur ab intelligentia necne. Quomodo ergo ex principiis tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse? (2).

Los tomistas han echado a mala parte estas objeciones de Suárez, y, sobre todo, han vituperado su *actus virtualis*—cuyo sentido explicaremos después más en concreto—. Pero Suárez tiene un magnífico compañero que comparte su opinión, pues también SANTO TOMÁS DE AQUINO parece entender el axioma en una forma derechamente opuesta a la interpretación usual en la nueva escolástica, y, sobre todo, en el neotomismo. Porque Santo Tomás no sólo niega la *praemotio physica*, sino que, además, responde *afirmativamente* a la pregunta capital de si una potencia activa puede pasar *por sí misma* al acto.

En las páginas siguientes compendiaremos la idea fundamental de la doctrina del Doctor Angélico, tal cual la presenta J. STUFLER en sus minuciosas investigaciones (3). Hay que tener en cuenta, sobre todo, una doble distinción fundamental: la distinción entre movimiento *natural* y movimiento *violento* por un lado, y entre potencia *primera* y potencia *segunda* por otro. Cuando Santo Tomás habla de movimiento no hay que creer que se refiera únicamente al movimiento local. Para él, cualquier cambio substancial o accidental es movimiento, y aun el mismo cambio local, por ejemplo, la caída de una piedra, no hay que entenderla según nuestras ideas modernas. La física antigua no conocía la ley de la gravedad, y, de consiguiente, explicaba la caída de los cuerpos pesados, o la subida de los ligeros, como un movimiento procedente de las formas intrínsecas de gravedad o ligereza. Por

---

(2) SUÁREZ, *Disp. Met.*, 29 s., 1, n. 7.

(3) J. STUFLER, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operationes naturae creatae praesertim liberi arbitrii*. Innsbruck, 1923.—De entre los trabajos que el mismo autor ha publicado en «Zeitschrift für katholische Theologie» acerca de este tema, véase, sobre todo, el artículo *Der heilige Thomas und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur*, tomo 47 (1923), 369-390.

estas formas intrínsecas los objetos tienden a sus puestos naturales, los pesados hacia abajo y los ligeros hacia arriba.

Movimiento natural *(motus naturalis)*, para Santo Tomás, es todo aquel movimiento que procede, como de principio, de una forma intrínseca al objeto; según el ejemplo anterior, movimiento natural será el movimiento de los cuerpos ligeros hacia arriba, que brota de la forma de ligereza, y el movimiento de los cuerpos pesados hacia abajo, que proviene de su correspondiente forma de gravedad. La tendencia actual de la voluntad hacia el bien procede igualmente como *motus naturalis* de la disposición natural de la voluntad hacia el bien.

Por el contrario, movimiento violento *(motus violentus)* será el que no proceda de una forma intrínseca al objeto, sino que sea producido por una acción causal externa. Así, por ejemplo, el movimiento de una piedra lanzada a la altura es violento, y no solamente por ser contrario a la forma de la gravedad, sino precisamente por ser causado por una causa externa mediante una acción transitoria. Por eso, el movimiento *más veloz* que tiene una piedra lanzada (no dejada caer) al profundo, es, como tal, un movimiento violento, aunque su dirección no sea contraria a la forma de gravedad. El mismo Santo Tomás trae expresamente este ejemplo (4). Así, pues, lo característico del movimiento violento está precisamente en que dicho movimiento es causado por un principio activo externo mediante una acción transitoria. De modo que, conforme a estos principios de Santo Tomás, no podemos llamar movimiento natural a la *praemotio physica*, por más que siga la dirección natural de la voluntad.

La forma intrínseca de una cosa, por ejemplo, la forma de gravedad, de ligereza, de inclinación al bien, es el *principium quo* del movimiento natural. En el movimiento violento lo es el impulso transitorio del motor externo; y este motor externo es el *principium quod* del movimiento violento. El *principium quod* del movimiento natural es doble: el motor *per se*, y el motor *per accidens*.

El motor *per se* del movimiento natural es aquel principio que confiere la forma intrínseca, de la cual fluye el movimiento actual. En los seres naturales dicho motor es el *principium generans*, principio generador, al que no hay que confundir con la causa creada. Así, por ejemplo, la madera, al quemarse, recibe la forma de ligereza, y por esto su motor *per se* en su ascenso es el fuego.

(4) Cfr. «Zeitschrift für Katholische Theologie», 47 (1923), 548 s.

El *motor per accidens* del movimiento natural no comunica ningún principio intrínseco de dicho movimiento, sino que aleja tan sólo los impedimentos externos, o proporciona las condiciones externas necesarias. Por eso no es motor, en sentido estricto, sino más bien utiliza el movimiento natural: *magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum* (5), lo mismo que el técnico moderno no confiere la fuerza al agua, sino únicamente se aprovecha de su fuerza, y la hace rendir.

De esta característica del movimiento natural, que le distingue del violento, se infiere necesariamente que el movimiento natural brota *espontáneamente* de la forma intrínseca del objeto, y que, por consiguiente, el tránsito de la potencia a su acto se efectúa por sí mismo, si no existe impedimento externo. Lo cual significa que Santo Tomás niega el *punto capital* de la interpretación que dan los neoescolásticos al axioma, pues tal interpretación, según su modo de pensar, estamparía en todo movimiento el sello de violencia. Ahora bien: Dios no mueve nada violentamente, y mucho menos la voluntad libre, sino que todo lo hace con naturalidad. El movimiento natural de la voluntad se llama *motus voluntarius*, y fluirá, por tanto, espontáneamente de la forma de voluntad, como disposición natural al bien. No se niega con eso el influjo de los motivos, ni siquiera un influjo causal externo que consista únicamente en presentar motivos. Sólo se afirma la espontaneidad de este movimiento natural en cuanto que no se requiere ningún principio causal que *coopere* inmediatamente a la producción del acto mismo.

Este axioma tiene también *validez* universal, según Santo Tomás. En primer lugar, su validez es clara cuando se trata del movimiento violento, que como tal viene necesariamente de un ser distinto. Pero también el movimiento natural tiene un motor externo, en cuanto que dicho motor ha dado al objeto la forma de gravedad, ligereza, etc., forma que es el principio intrínseco del movimiento espontáneo que de ella fluye. No se niega, pues, que el movimiento natural proceda también de un motor, sino que tan sólo se determina el *modo* con que ese motor causa el movimiento. La producción de un movimiento natural, ora sea en las cosas materiales, ora en la voluntad, sólo puede efectuarse, según Santo Tomás, por la donación de formas intrínsecas que sean principio del movimiento espontáneo que de ellas fluye; mas

(5) *Contra Gent.*, III, 88.

no por una *motio* transitoria, que, como tal, sólo puede causar un movimiento violento. Ahora bien: como sólo Dios puede comunicar a la voluntad la disposición natural para el bien, solamente Dios podrá mover naturalmente a la voluntad, y eso acontece cuando, al crear la voluntad, Dios le confiere esta disposición natural. Esto nos dice Santo Tomás con claridad meridiana: *Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum* (6) *naturaliter movet, in quantum causat in movili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat... Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia* (7). Este es ya un lugar clásico para mostrar cuál era la doctrina del Aquinate acerca del movimiento natural, doctrina que él aplica también a la gracia.

De igual modo, la *applicatio* a obrar no se efectúa por impulsos transitorios, sino conforme a la explicación dada del movimiento natural. La *applicatio ad agendum* se efectúa inmediatamente por Dios *(immediatione suppositi)* en todos aquellos seres, a los cuales Dios confiere sus formas con igual inmediatez. Así, por ejemplo, Dios, con la disposición natural para el bien, comunica *eo ipso* inmediatamente la *applicatio* al acto primero, que fluye espontáneamente de esta disposición. De un modo semejante tiene lugar la *applicatio* que hacen las causas creadas de las formas de gravedad, de ligereza, etc. Esta *applicatio* puede ocasionarse también por un motor *per accidens*, por el alejamiento de un obstáculo, de modo que una piedra, por ejemplo, pueda caer al suelo, o por la creación de las condiciones externas necesarias. Así, por ejemplo, mediante la aproximación de la madera al fuego, o viceversa, queda aplicado el fuego a la combustión actual.

De ahí se deduce, además, que «movimiento» no significa solamente el *hecho* actual de moverse, sino que, en cierto modo, pue-

---

(6) Espaciado por mí.
(7) *Contra Gent.*, III, 88.

de aplicarse a la forma, de la cual brota espontáneamente el hecho del movimiento *(actus formalis)*, ya que nadie puede mover una cosa sin darle «movimiento». Ahora bien: si el que comunica dicho movimiento no es otro que el «motor» natural, que da a los objetos las formas que son principio del hecho espontáneo de moverse, entonces la misma forma será, en cierto sentido, movimiento, y, por tanto, *acto (actus virtualis)*.

Y esto nos lleva a otra distinción de gran importancia entre potencia *primera* y potencia *segunda* (8).

La potencia primera se ordena a la forma que ha de ser *adquirida* por el objeto, por ejemplo, a la forma de gravedad, de ligereza, al *habitus* de ciencia, que se distingue de los actos aislados por ser una forma permanente, de la cual brotan dichos actos. Estas formas son el acto primero de esta potencia primera. El tránsito de esta potencia primera a su acto no puede ser espontáneo, sino que requiere necesariamente un principio activo extrínseco que «confiera» al objeto estas formas. Así, por ejemplo, la madera, como cuerpo pesado, no es por sí misma ligera, y tiene que recibir del fuego *(generans)* la forma de ligereza. En el fondo, pues, no se trata sino del tránsito de la potencia *pasiva* a su acto correspondiente.

Ahora bien: si un objeto ha recibido ya una forma semejante, por ejemplo, la gravedad, entonces estará siempre en potencia con respecto al movimiento actual hacia abajo; ni más ni menos que uno que posee el *habitus* de la ciencia está en potencia con respecto a su empleo actual. Este hecho actual de moverse es el *actus secundus* correspondiente a esta *potentia secunda*. Para el tránsito de esta potencia segunda a su acto correspondiente, que, en realidad, no es otra cosa sino el tránsito de la potencia activa a su acto, para este tránsito no es ya necesario, según declaración expresa de Santo Tomás, ningún principio extrínseco, sino que basta la forma como principio intrínseco, si no hay ningún impedimento externo. De donde se sigue que Santo Tomás rechaza directamente la concepción neoescolástica, según la cual, para el tránsito de la potencia *segunda* a su acto correspondiente, se requiere un principio extrínseco que concurra.

En la prueba de la existencia de Dios por el movimiento, tal como la presenta Santo Tomás en la *Summa Theologica* (9), no

(8) Cfr. a propósito de esto, «Z. Kath Th.», 47 (1923), 374 s.
(9) I, q. 2, a. 3.

se halla una concepción diversa del movimiento, sino tan sólo una confirmación de lo que hasta aquí hemos dicho, a pesar de que todo el argumento se funda en el principio: *Omne autem quod movetur ab alio movetur*. Es claro que el movimiento presupone necesariamente potencialidad: *nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur*. Ni tampoco puede servir nada de motor, si no está en *actu* con respecto al movimiento que confiere: lo que *actu* no es caliente, ligero, pesado, no puede comunicar las correspondientes formas de calor, gravedad, ligereza, ni mover la cosa de que se trate trasladándola de la potencia primera (¡pasiva!) al acto: *movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum.* En este párrafo se habla evidentemente del tránsito de la potencia *primera* (pasiva) a su acto primero correspondiente, como lo prueban los ejemplos. Es palmario, además, que ninguna cosa se puede mover a sí misma de la potencia primera al acto primero, pues para eso tendría que tener y no tener al mismo tiempo la forma correspondiente: *non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia, secundum idem sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum.*

Y este último discurso ¿no se puede aplicar también al tránsito de la potencia *segunda* (activa) a su acto? En primer lugar, Santo Tomás lo niega expresamente, como vimos antes. Cierto que en este caso existe también una relación de potencia y acto; de lo contrario, no podría haber movimiento. La potencia pasiva tampoco puede ser, al mismo tiempo y bajo el mismo *respecto*, acto y potencia; sería una contradicción. Pero si este tránsito se efectuara por sí mismo, ¿no tendría la potencia que estar ya en *actu*, aun respecto del acto que ha de adquirir? En ese caso, el movimiento sería imposible; ahora bien: si la potencia no está en *actu*, entonces el tránsito no puede efectuarse por sí mismo.

Con esto nos hallamos en el corazón mismo del problema, sobre el cual puede arrojarnos alguna luz la distinción entre *actus virtualis* y *actus formalis*, que antes nos hacía Suárez.

Veremos que la *potentia secunda* de Santo Tomás coincide en la realidad con el *actus virtualis* de Suárez, y, por tanto, el tránsito de la *potentia secunda* a su acto se puede igualar con el tránsito del *actus virtulis* al *actus formalis*, como lo demuestran los ejemplos que trae Suárez.

De suerte que en Santo Tomás encontramos una interpretación del axioma diversa de la que dan los neoescolásticos, y, por ahora, no tenemos ninguna razón para tachar de injustificada la interpretación del Doctor Angélico. No se trata, evidentemente, de aceptar las teorías de la física antigua, sino de establecer el *problema capital acerca de la posibilidad del tránsito espontáneo de la potencia activa a su acto*, una vez presupuestas las condiciones extrínsecas. La prueba de la existencia de Dios que trae Santo Tomás abre también camino a una concepción grandiosa de Dios. Dios, como ser subsistente, es la perfección infinita, y encierra en sí, en actualidad purísima, la perfección de todas las formas en una «inmovilidad» perfecta. Como Creador infinitamente perfecto, confiere a todas las cosas sus formas y principios intrínsecos, y de este modo lo mueve todo con clemencia, mientras que todos los seres, por una inclinación interna como quien dice—*ex appetitu naturali*—, se mueven hacia los fines que Dios les ha designado.

CAPITULO XXI

La validez del axioma.

El que tomemos una actitud crítica ante la validez del axioma según lo entiende la neoescolástica, no quiere decir que rechacemos el concurso inmediato de Dios con las criaturas, entendido, al menos, en el sentido del *concursus simultaneus*. No se trata en este estudio (y lo mismo decimos de toda nuestra obra) de hacer una refutación del axioma. Lo que nos interesa es dilucidar su sentido y determinar hasta dónde está justificada su validez. Con lo cual se hará patente lo que todos han de aceptar por fuerza en dicho axioma, y quedará demarcado de ulteriores afirmaciones, sobre las cuales se puede tener legítimamente una opinión diversa. Esto supuesto, lo que tratamos de saber es si el axioma: *quidquid movetur ab alio movetur*, tal como lo interpreta la neoescolástica, tiene validez estricta. Si resulta que no

la tiene, entonces la doctrina de Santo Tomás acerca del tránsito espontáneo de la potencia activa a su acto correspondiente está también justificada.

Ahora bien: aunque el axioma (interpretado en sentido neoescolástico) no tenga validez estricta, no es *imposible* tal clase de concurso inmediato, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. Lo único que ocurre es que tal concurso inmediato de *Dios* no se demuestra como absolutamente necesario por sólo este axioma, cosa que, por lo demás, todos conceden. El axioma reclama tan sólo una *causa* que concurra inmediatamente, pero no dice que esa causa haya de ser inmediatamente Dios. Sólo la imposibilidad del *regressus in infinitum* es la que nos conduce a Dios en la prueba de su existencia por el movimiento, pues Dios es el primer motor inmoble de todas las cosas.

§ 1. *La prueba del axioma.*

Examinemos, pues, las razones más importantes que abogan por la validez del axioma. En primer lugar, parece indiscutible que la potencia activa, como el entendimiento y la voluntad, se *perfecciona* por el acto. Quien quiera que *actu* entiende y quiere alguna cosa, es más perfecto que el que sólo *puede* entender y aspirar a algo. De modo que, por medio del acto, adquiere, efectivamente, una perfección que antes no poseía. *Ahora bien: ninguna cosa puede ser la causa adecuada de su propio perfeccionamiento.* Si alguna cosa se pudiera dar a sí misma, como causa adecuada, la más mínima perfección que antes no tuviera, entonces se quebrantaría el principio de razón suficiente, y ya no se podrían trazar *legítimamente* límites algunos en el perfeccionamiento propio y en la evolución superior, aunque tales límites existiesen de hecho. Luego si el acto constituye, efectivamente, un aumento de perfección—y esto parece evidente—, entonces la potencia activa no podrá ser la causa adecuada del mismo; nadie puede dar, ni a sí mismo ni a otro cualquiera, lo que no tiene.

La potencia adquiere por el acto una perfección que antes no tenía, y esto se prueba por la *naturaleza del cambio y del movimiento.* El sujeto ha de estar en potencia con respecto a la perfección que adquiere. Si ya la posee, no podrá adquirirla, y, por tanto, no podrá haber «movimiento» a esa perfección. Ahora bien:

si para que sea posible el movimiento hay que suponer necesariamente que el sujeto no posee la perfección que ha de adquirir, entonces no podrá darse a sí mismo, como causa adecuada, dicha perfección.

Los que niegan el axioma no sólo contravienen al principio de razón suficiente, sino también al principio de *contradicción.* Ya que una potencia activa, que fuera la causa adecuada del acto, tendría que ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista (a saber: la perfección que ha de adquirir), tendría que ser, digo, acto y potencia. Potencia, para ser perfeccionada por el acto; y al mismo tiempo acto, para poder ser la causa adecuada del acto. Tendría, pues, que poseer y no poseer al mismo tiempo la perfección de un mismo acto, lo cual es contradictorio.

Este raciocinio—podría objetarse—sería contundente si la potencia activa tuviera que contener *formalmente* la perfección del acto para poder ser la causa adecuada del mismo. Pero, ¿es que la perfección del efecto ha de contenerse formalmente en la causa adecuada? ¿No basta que se contenga *virtualmente?*

A esto se puede responder que esa contención virtual es pura tautología. ¿Qué otra cosa significa la contención virtual sino el tener la virtud y la facultad de producir algo? Pues de eso tratamos, de si la potencia activa tiene, y en qué supuestos la tiene, la capacidad de producir el acto como causa adecuada del mismo. Luego este problema no se resuelve diciendo que basta con que la potencia tenga la capacidad de producir el acto; y por eso, todo el planteamiento del problema se encamina a descubrir las condiciones bajo las cuales una cosa puede ser causa adecuada. Y para serlo, parece ser una exigencia necesaria que la perfección del efecto se contenga en la causa, o bien *formaliter,* o bien *eminenter,* o, en último caso, *formaliter-eminenter.* Sólo por este medio parece ser posible y explicable la contención virtual.

Finalmente, se podría apelar también al factor de la *contingencia.* Un ente contingente—toda potencia activa creada lo es—no tiene en sí mismo la razón adecuada de su existencia. Luego un ente contingente tampoco puede ser la causa adecuada de la existencia de otro diverso. Por consiguiente, en toda actividad necesita una causa que concurra inmediatamente, y, en último término, necesita de Dios, como primer motor inmoble.

§ 2. *Crítica de la probación del axioma.*

No tratamos, como es natural, de presentar objeciones contra el principio de contradicción o el de razón suficiente. Estos principios son reconocidos unánimemente por todos los escolásticos como principios ontológicos de validez absoluta, y con razón. Está, pues, fuera de duda que en un efecto no es posible hallar *simplemente* más perfección que en la causa adecuada del mismo. De lo contrario, ese «más» de perfección no tendría razón suficiente, y se quebrantaría, en efecto, el principio de razón suficiente.

Hay que conceder, además, que no es suficiente apelar a la contención virtual, pues se trata precisamente de saber si la potencia activa contiene en sí virtualmente la perfección del acto y en qué condiciones la contiene.

Examinando el argumento anterior, se echa de ver que dicho argumento se asienta principalmente sobre dos bases.

Primera: que la potencia activa completa *in actu primo* adquiere, por medio del acto, una perfección que antes no tenía.

Segunda: la perfección del efecto ha de contenerse en la causa adecuada, o bien formalmente, o bien *eminenter*, o, en último término, *formaliter-eminenter*. Sólo en estas condiciones, la potencia activa contendrá virtualmente al efecto, es decir, tendrá la capacidad de producirlo. Lo cual no quiere decir que todo ser que contenga en sí, por ejemplo, formalmente la perfección de otro distinto, pueda ser por esa razón la causa adecuada del mismo, por ejemplo, un alma humana de otra alma. Esta delimitación tiene más bien carácter negativo: nada puede ser causa adecuada si no contiene en sí, al menos en alguna de las formas indicadas, la perfección del efecto.

El primer presupuesto de la demostración, es a saber: que la potencia activa se perfecciona por medio del acto, no hay razón para negarlo. Ahora bien: la relación de potencia y acto que existe en dicho perfeccionamiento puede ser diversa. Excluimos el salto a un orden esencialmente superior, como sería, por ejemplo, si una potencia sensitiva pusiera un acto intelectivo, puesto que el efecto como acto intelectivo superaría, simplemente, a la potencia sensitiva como causa adecuada de sí mismo.

Así, pues, la causa y el efecto han de pertenecer al *mismo orden de perfección*. Sin duda que es compatible con esto cier-

ta amplitud, como lo insinúa el hecho de cierta evolución moderada. La evolución se mantiene por fuerza dentro de ciertos límites, que pueden servir como indicadores de dónde comienza un orden esencialmente superior o diferencia específica. Ahora bien: dentro de unos límites determinados puede haber grados diversos. ¿Por qué un principio vital no podría ser capaz, acomodándose a las circunstancias más o menos favorables que le rodean, de desarrollar en grados diversos su propia perfección específica, grados que se mantengan dentro de un límite superior y de otro inferior?

Más poderoso aún es el ejemplo de la relación de acto y potencia que se manifiesta en el *desenvolvimiento de una disposición natural*. Así, por ejemplo, el germen se desarrolla y llega a convertirse en planta perfecta; de una semilla determinada brota sólo una planta determinada, y no otra cualquiera, y mucho menos un animal. Ahora bien: la semilla, respecto de la planta, guarda relación de potencia a acto, de disposición a desenvolvimiento. Más aún, la semilla es, en cierto modo, una determinada planta, claro está que no formalmente ni *eminenter* ni tampoco *formaliter-eminenter*. La semilla como tal no es un equivalente completo de la planta. Pero una determinada semilla siempre será, en cierto sentido, un equivalente de una determinada planta, y esto, por lo que toca a esta planta determinada, no se podrá decir de cualquier otra semilla. Es necesario que la semilla pertenezca a la misma clase de perfección específica de la planta, y que contenga en sí formalmente tal clase de *perfección*. Solamente es diverso el *modo* que tiene de hallarse dicha perfección específica en la semilla y en la planta. Estos distintos *modos de ser* se relacionan mutuamente como potencia y acto, disposición y evolución.

Demos otro paso más. Cuando el labrador siembra trigo, de seguro que no cosechará patatas, sino trigo, porque la semilla y el fruto han de pertenecer formalmente a la misma especie. Las semillas como tales no son un equivalente completo de la cosecha que se espera. Tal vez la cosecha se pierda por el mal tiempo. Ahora bien: si al tiempo de la siembra hubiéramos podido garantizar en absoluto todas las condiciones extrínsecas: lluvias, buen tiempo, etc., que se requieren para que haya una buena cosecha, entonces al tiempo de la siembra tendríamos un equivalente completo de la cosecha. La circunstancia de tiempo tiene en este caso la misma importancia que tendría en el traslado

de trigo desde un paraje lejano. Si el transporte consume el mismo tiempo que el que necesitan los granos para crecer y formar una plena cosecha, etc., entonces las semillas, juntamente con todas las condiciones extrínsecas, absolutamente garantizadas, es el equivalente completo del trigo transportado desde lejos, a pesar del diverso modo de ser que tiene el trigo en ambos casos.

Pues bien: si en la semilla, juntamente con las condiciones extrínsecas aseguradas, tenemos un equivalente completo de la cosecha, ¿no tendrá sentido hablar de una contención *virtual* de la cosecha en la semilla *juntamente* con las condiciones extrínsecas? Esto no son palabras vacías, ya que pueden señalarse exactamente las condiciones bajo las cuales se produce un efecto determinado. La semilla ha de pertenecer *formalmente* a la misma esencia específica que la planta; hay que garantizar, además, unas condiciones enteramente determinadas, y tanto la semilla como todas estas condiciones, tienen que darse y garantizarse *actu* para poseer un equivalente completo del efecto, cuya total perfección se contiene ya *actu* en la semilla, juntamente con las condiciones indicadas, aunque con un *modo de ser* distinto que en el efecto mismo. El *modo de ser* con que se contiene la esencia específica en el efecto es formal, mientras que en la semilla, juntamente con las condiciones extrínsecas, es *equivalente*, y, por tanto, *virtual*. Pero en ambos casos la perfección que sea se contiene *actu*, aunque en distinto modo de ser, tanto en el *actus virtualis* como en el *actus formalis*. Ambos actos se hallan en el mismo plano de perfección específica, y en eso convienen formalmente entre sí. Lo que es diverso es el modo de ser que tiene una misma perfección específica en ambos actos, y estos diversos modos de ser se relacionan entre sí como potencia y acto, disposición y evolución. Con lo cual se salva la relación de acto y potencia, requerida para cualquier cambio y movimiento. La planta evoluciona de la semilla, y el sabio del joven inteligente, supuesto que se den todas las condiciones extrínsecas requeridas. De lo contrario, no tendríamos en la semilla ni en el joven de talento el equivalente completo, el *actus virtualis* completo, sino una posibilidad más o menos lejana o ninguna posibilidad en caso de que una *conditio sine qua non* no se fuera a cumplir. Este cambio y movimiento no consiste en la adquisición de una nueva *esencia específica*, lo cual sería pasar de una potencia pasiva a su acto, sino en la mudanza de

*

un *modo de ser* de la esencia específica a otro distinto, por ejemplo, en el paso del *actus virtualis* al *actus formalis*.

Pues bien: parece que es de la *esencia misma del principio* activo el efectuar este tránsito. Pero, ¿no presuponemos con esto lo mismo que se discute?; pues precisamente se trata de saber si la potencia activa puede efectuar por sí misma este tránsito o si reclama por fuerza un principio extrínseco que inmediatamente concurra con ella. Sin embargo, nosotros no afirmamos simplemente lo mismo que se discute y que, por tanto, habría que probar, sino que queremos hacer resaltar con toda claridad que hemos llegado al punto más hondo de la cuestión, a la primera encrucijada, a partir de la cual se bifurcan las distintas sentencias. En último término, todo depende del modo que tengamos de concebir la potencia activa. En las líneas anteriores no hemos afirmado simplemente, sino que hemos procurado explicar de algún modo en qué condiciones es concebible el tránsito espontáneo de la potencia al acto. Si se afirma que dicho tránsito exige una causa que concurra inmediatamente, hay que probar la legitimidad de tal afirmación, máxime por ser la menos obvia. Ahora bien: las razones que se presentan no son convincentes, como puede verse por los argumentos aducidos en los párrafos anteriores. Es verdad que la potencia se perfecciona por el acto. Pero este perfeccionamiento se mantiene dentro de los límites de la misma perfección específica, como evidencian los anteriores ejemplos. La relación de imperfecto a perfecto se refiere únicamente a los distintos *modos de ser* de una misma perfección, y no a su simple ausencia o presencia. Pues bien: la mudanza del modo de ser virtual al modo de ser formal exigirá una causa extrínseca, inmediatamente cooperadora, o, más aún, premotora, *si* la potencia activa como tal no puede ella sola realizar este tránsito. Y con esto nos hallamos ante la encrucijada en la cual se separan radicalmente las distintas sentencias.

Como el modo de ser virtual y el modo de ser formal guardan entre sí relación mutua de potencia y acto, ya se cumple la condición de posibilidad del «movimiento». Se puede evitar, además, la contradicción de que el principio activo sea al mismo tiempo potencia y acto respecto de una misma perfección. Es verdad que la *perfección específica* ha de contenerse formalmente en el *actus virtualis*. Pero el «movimiento» no va del no-tener esa perfección específica a tenerla, como si la pepita de una manzana se

convirtiera en una pepita de nuez; el movimiento va del *modo de ser* virtual (pepita de nuez) al modo de ser formal (nogal) de una misma perfección específica, modos que guardan entre sí la relación de acto y potencia. Si el *actus virtualis* contuviera en sí *formalmente* no sólo la perfección específica, sino también el modo de ser ulterior, entonces sí que habría contradicción y sería imposible el «movimiento» al modo formal del ser. Ahora bien: la necesidad de que la perfección del efecto se contenga formalmente en la causa adecuada brota precisamente de la concepción contraria, y, por tanto, el cargo de contradicción se vuelve contra ella misma. El movimiento sólo es posible como tránsito del *actus virtualis* al *actus formalis*, pero no del *actus formalis* al *actus formalis*, pues sólo los primeros guardan entre sí relación de potencia y acto. Que para este tránsito, además de la potencia activa, se requiera una causa extrínseca que concurra inmediatamente, no se prueba, desde luego, objetando contradicción en el caso contrario.

Menos convincente aún es la prueba tan socorrida de la contingencia. Sin duda, el ente contingente no es la razón adecuada de su propia existencia. Fué creado por Dios en último término y necesita de una continua conservación; y por eso no puede ser tampoco la razón adecuada del ser de otra cosa, en el sentido de que fuera completamente independiente de Dios en su actividad. Todo esto es cierto. Cuando se afirma, interpretando el axioma en el sentido en que lo hace SANTO TOMÁS, que el principio activo es la causa adecuada del tránsito de la potencia al acto, no se sigue que dicho principio sea independiente de Dios ni de múltiples condiciones extrínsecas. El término «adecuado» tiene aquí el sentido restringido de que no parece estrictamente demostrable el que sea necesaria una causa inmediatamente cooperadora ni mucho menos premotora. Esta causa, decimos, no es demostrable por este axioma.

Con lo cual hemos tomado ya una actitud ante la segunda base del argumento, a saber: que la perfección del efecto se ha de contener en la causa adecuada, o bien formalmente o bien *eminenter* o bien *formaliter-eminenter*. Hemos de distinguir aquí entre una perfección como tal y su modo de ser concreto y determinado. Solamente la perfección como tal, no el modo de ser de dicha perfección, se ha de contener formalmente en la causa adecuada. Así ya tiene sentido hablar de contención virtual o equivalente.

La opinión contraria no carece tampoco de dificultades. La doctrina apoyada por SANTO TOMÁS y SUÁREZ del tránsito espontáneo del *actus virtualis* al *actus formalis*, parece ser la más obvia, y tiene consigo un gran peso de autoridad por sus dos ilustres defensores. Aparte de eso, en el campo contrario se corre peligro de matar la vida, sobre todo si se juzgan necesarias las *praemotiones physicae*. ¿No se convierte con eso el principio activo en una masa inerte, que solamente es activa en cuanto es impulsada? Parece esto una nueva clase de *paralelismo* entre el orden del conocimiento y el orden del ser, ya que se traslada a las cosas la rigidez estática, propia y exclusiva de los conceptos como tales. Es verdad que toda generación presupone potencialidad respecto de la nueva «forma» que va a adquirir, pero no presupone *únicamente potencialidad*. Un mismo principio real respecto de una misma «forma» que se ha de adquirir es al mismo tiempo acto y potencia, aunque no desde un mismo punto de vista. Es acto en cuanto que formalmente contiene en sí la *esencia específica* de la perfección que ha de adquirir; y, en cambio, es potencia respecto del *modo de ser* que tiene esta perfección como *terminus ad quem*.

Las dificultades surgen también acosadoras del principio fundamental, sobre el cual se asienta la interpretación neoescolástica del axioma. La potencia activa, aun presupuesto el concurso inmediato de una causa extrínseca, ¿podrá ella misma rendir por lo menos algo? ¿Se perfecciona o no por los actos vitales, y eso en cuanto al elemento que hay que atribuir a la potencia activa como tal? Si se perfecciona, tenemos la misma pregunta de antes. Si no, entonces todo el perfeccionamiento como tal nace de una causa extrínseca. Esta concepción es, por lo menos, dificultosa, si es que no amenaza con destruir toda la actividad de las criaturas. Adviértase que no se trata aquí de la dependencia inmediata que toda causa creada tiene de Dios, dependencia que resulta del concepto mismo de criatura; tratamos de si cualquier perfeccionamiento de una causa en cuanto tal hay que reducirlo a un principio concurrente. Se puede concebir muy bien la dependencia que la criatura tiene de Dios aun cuando la potencia activa pueda efectuar por sí misma el tránsito del acto virtual al acto formal y se perfeccione a sí misma por este medio. Dios, en todo esto, no es un cooperador que está junto a la causa creada, como quien dice, y juntamente con ella produce el acto. Hay que despojar a la acción divina de todo lo que

sepa a hombre y a criatura. Así como Dios no está en el tiempo, sino que es por encima del tiempo, mientras que todos los seres temporales coexistentes con *El*, así también Dios, en cuanto causa, no está aquí abajo, en medio de las causas creadas, para cooperar con ellas en su mismo plano, como quien dice, sino que está por encima de todas ellas. Todas las causas creadas son mantenidas en su existencia y en su actividad por la voluntad creadora y omnipotente de Dios.

Una aplicación del *actus virtualis* y *actus formalis* al entendimiento y a la voluntad pondrá fin a este estudio. En el caso del entendimiento y en el de la voluntad, el acto, según su espiritualidad, se contiene formalmente en la potencia. Eso significa tan sólo que la pertenencia a una misma perfección específica se requiere indispensablemente. Pero con eso no basta para que el entendimiento quiera y la voluntad piense. Para ello es necesario que en la potencia se halle marcado el carácter intencional del acto. El entendimiento se relaciona con el objeto de una manera; la voluntad, de otra diversa. El acto brota, como quien dice, de la índole de la potencia. En este caso, podemos decir también que el pensar y el querer actual se contienen como *actus virtualis* en la potencia juntamente con las condiciones extrínsecas por parte del objeto, de la salud, etc., y que pertenece a la naturaleza del entendimiento y de la voluntad como potencias activas el poder efectuar este tránsito del *actus virtualis* al *actus formalis*. Este tránsito se efectúa exactamente conforme a las condiciones y a la índole de las potencias: en el entendimiento se efectúa necesariamente, y también en la voluntad si no precede como condición una reflexión. En cambio, si precede tal reflexión, el *actus virtualis* es de tal índole, que de él sólo puede brotar un *actus formalis* de su misma clase, a saber: el acto *libre*, en vez del acto puramente espontáneo. En este caso, se manifiesta también una proporción estricta entre ambos modos de ser, y pueden señalarse las condiciones bajo las cuales tendremos virtualmente un acto libre. Esto nos sugiere, además, la idea de que semejante acto no es libre únicamente *per denominationem extrinsecam*, por la índole de la potencia, sino también *per denominationem intrinsecam*; de modo que un acto libre de la voluntad se distingue intrínsecamente de un acto de la voluntad meramente espontáneo. Es verdad que los dos tienen de común el ser un querer, por contraposición al pensar; pero la tendencia al objeto en el *actus formalis*, que brota de un *actus*

virtualis en el cual se contenga la reflexión, es intrínsecamente distinta del querer puramente espontáneo, al que no precede ninguna reflexión. El acto formal es, por su misma esencia, la compleción de lo que en el acto virtual está dado y dispuesto, y, por tanto, ha de responder totalmente con toda su naturaleza interna a su acto virtual correspondiente. Ahora bien: como un acto virtual sin reflexión y otro con reflexión se diferencian en un elemento esencial, el mismo precisamente que condiciona la libertad, también se diferenciarán en dicho elemento esencial los actos formales correspondientes. El hecho de que la libertad se considere como un elemento intrínseco y esencial del acto mismo, no significa una restricción del papel de la potencia, si se atiende sólo al rendimiento positivo de la misma. La naturaleza de la tendencia al objeto, tal como se manifiesta en la libertad, no se limita tan sólo a la potencia, sino que conviene intrínseca y formalmente tanto a la potencia como al acto, aunque en distinto modo de ser, como corresponde al *actus virtualis* y al *actus formalis*.

Podemos presentar en este punto una analogía con el entendimiento. En el conocimiento evidente se da como característica una autoposesión intencional perfecta del acto, en cuanto que todo conocimiento se conoce a sí mismo como conocimiento. Precisamente por medio de esta autoposesión intencional del acto cognoscitivo, el sujeto se conoce a sí mismo como cognoscente. Por medio del acto y en el acto mismo se posee a sí mismo como sujeto cognoscente. Pues bien: esto que afirmamos del conocimiento, y que todos admiten, ¿no se podría trasladar de un modo análogo a la volición y al dominio sobre el acto que se da esencialmente en la libre volición? ¿No posee el acto libre un tal *dominium sui*, lo mismo que el acto cognoscitivo es un conocimiento de sí propio, de modo que en ambos casos se dé una autoposesión completa del acto, correspondiente a la índole intencional del mismo? En este *dominium sui* del acto libre no hay contradicción, como no la hay tampoco en que sea esencialmente autodecisión. En último término hay que llegar a algo parecido, si es que se da la *libre decisión*. Ahora bien: ésta se manifiesta precisamente como intrínsecamente distinta del querer meramente espontáneo. No por eso se separa al acto, en el conocimiento y en la volición, de su sujeto, ni se califica de sujeto independiente. El Yo piensa y quiere, y se posee a sí mismo según la diversa intención al objeto en diversa autoposesión in-

tencional de sí mismo como Yo cognoscente y libre volente. Pero en ambos casos esta autoposesión intencional la tiene en el acto y por el acto. Ahora bien: parece que esto es imposible si la índole de la tendencia al objeto, tal como se da en la libertad, no constituyera la esencia íntima del *acto* de la libertad, lo mismo que ocurre de un modo análogo en el acto del conocimiento. En el acto y por el acto se decide el sujeto a poner el acto y a continuarle, a querer el objeto, según el modo de la libertad, como *dominium actus*. Volvemos de nuevo, en última instancia, a la concepción primaria de la potencia activa, según la cual pertenece a su esencia íntima el *evolucionar* del *actus virtualis* al *actus formalis*. Seguimos fieles a nuestra actitud metódica de no resolver este problema acerca del tránsito de la potencia al acto por argumentos apriorísticos unilaterales, sino de buscar una orientación, para resolver el problema, en los hechos de experiencia. Somos conscientes de la índole de nuestro conocimiento esencial, que define la esencia de la potencia por la naturaleza de los actos. Por eso los actos volitivos que nacen después de reflexionar han de ser *intrínsecamente* libres. Así como la capacidad para conocer sólo podemos inferirla del conocimiento actual, como *illatio* inmediatamente evidente *ab esse ad posse*, así también la capacidad de obrar libremente se nos manifiesta primariamente en la libre volición *actual*. Por consiguiente, si el querer libre no fuera intrínsecamente distinto del querer meramente espontáneo, entonces jamás nos formaríamos concepto de la libertad.

Con esto hemos terminado la discusión del axioma. Como resultado, podríamos consignar que la validez del axioma, en la interpretación que le da generalmente la neoescolástica, no puede reclamar el caracter de apodíctica. Así, pues, hay lugar para la posibilidad de que el *actus virtualis* pase espontáneamente al *actus formalis*, conforme a la interpretación que dan del axioma SANTO TOMÁS y SUÁREZ. Con lo cual la tesis tomista de la *praemotio physica*—prescindiendo de todo lo demás—pierde la base sólida que necesita para aspirar a una validez absoluta.

EPILOGO

Llegados ya a nuestra meta, será provechoso abarcar con una mirada el camino recorrido. La doctrina de acto y potencia, desarrollada lógicamente y *con un sello propio*, constituye, en efecto, la esencia del tomismo.

El problema acerca de las condiciones de la finitud y multiplicidad de los seres creados, y de su unidad y mutabilidad, constituye un problema central de la metafísica en general. El tomismo lo resuelve por *su* estructura acto-potencial del ente. Dios es el acto entitativo puro y subsistente, y, como tal, es absolutamente infinito, único e inmutable. La limitación del acto entitativo sólo es posible por su recepción en una potencia real, recepción que sirve de fundamento tanto para la finitud como para la multiplicidad de los seres. Así que la composición real de esencia y existencia en los seres creados es el único camino para escapar del panteísmo monista.

La finitud y multiplicidad dentro de una misma especie, presupone, además de esta estructura acto-potencial en el orden del ser, una estructura acto-potencial análoga en el orden de la esencia: la composición real de materia y forma. La materia es el principio de la finitud y multiplicidad de las formas, por lo cual las formas puras son necesariamente infinitas y únicas en su especie.

Como todo ser finito se compone realmente de potencia y acto, nos hallamos ante el nuevo problema acerca de las condiciones de la unidad de semejante compuesto substancial. El tomismo exige, como condición, la unicidad del acto, tanto del acto formal como del acto entitativo.

Una característica de todo ser finito es la potencialidad. Por esta razón, no sólo el sujeto que adquiere pasivamente una forma ha de recibirla de fuera, sino que aun el principio activo ha de salir de su potencialidad por una moción previa—la *praemotio physica*—, que recibe inmediatamente de Dios, acto puro. Sólo así puede realizarse el tránsito de la potencia al acto.

La relación del sujeto cognoscente al ente está también determinada por la estructura de acto y potencia, y, por cierto, hasta convertirse en un paralelismo completo. De donde infiere el tomismo que las formas «absolutas» de las cosas sensibles son el objeto proporcionado de la mente humana. Como, por otra parte, sólo lo objetivamente inmaterial es *actu* cognoscible, es necesaria una facultad espiritual, el *intellectus agens*, que abstraiga las formas de la materia individuante y las haga así *actu cognoscibles*. Por consiguiente, estas formas universales es lo primero que conocemos, mientras que las cosas singulares las entendemos por una reversión sobre la imagen de la fantasía.

Como último fundamento del sistema tomista, se presenta, por un lado, una determinada concepción del acto, sobre todo del acto entitativo, y, por otro lado, un paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, con lo cual va unido el dar una solución característica al problema de los universales. Las opiniones, pues. empiezan a separarse en los últimos fundamentos; ahora ya comprendemos por qué el problema de los universales ocupa un puesto tan crucial en la escolástica. La concepción tomista tiene indiscutiblemente en su favor la ventaja de una proyección grandiosa, aunque en bastantes particularidades nos hemos encontrado con sensibles inconsecuencias. Un examen crítico tiene que comenzar por la concepción primaria del acto en general y del acto entitativo en particular, y por la solución dada al problema de los universales.

Hemos podido apreciar que los principios básicos del tomismo no están suficientemente fundados. Esto no significa que hayamos de renunciar a un desarrollo consecuente de la estructura acto-potencial del ente, sino tan sólo que hay que apartarse de la tendencia especial tomista. No se pierde con eso la unidad sistemática que va ligada esencialmente a la estructura acto-potencial del ente como tal, y que, por tanto, no es un bien privado de la escuela tomista, sino un rasgo esencial de toda la escolástica en general. Esto es precisamente lo que ha querido poner en claro nuestro estudio crítico.

Después de tomar una actitud distinta ante el problema de los universales y ante el acto entitativo en particular, vimos lógicamente en el ente una estructura *metafísica* de acto y potencia por contraposición a la estructura física de los tomistas, y dimos primacía al ser *quidditativo* frente al *esse*-existencia de los tomistas. Sobre este fundamento se levanta, con necesidad

lógica, una metafísica perfectamente uniforme. Dios, por ser el ser quidditativo subsistente, es absolutamente infinito, único, inmutable, acto puro, realidad. Los predicados que por ambas partes se atribuyen al ser subsistente son substancialmente los mismos, sólo que nosotros nos basamos en una distinción entre esencia y existencia más concienzuda que aquella otra en que se basan los tomistas. Aparte de eso, la analogía tomista de proporcionalidad tiene su equivalente en nuestro concepto del ser, aunque dicha analogía está depurada por la constatación de la univocidad puramente lógica.

La finitud y multiplicidad de las criaturas presupone necesariamente que no hay que concebirlas como ser subsistente, sino como compuestos de potencia y acto. Como, por otra parte, todo ente no-divino es un compuesto de sujeto, esencia y existencia, resulta que esta estructura metafísica de acto y potencia no sólo es la condición de posibilidad de una multiplicidad de cosas en general, sino también de una multiplicidad de individuos de la misma especie; y eso tratándose de todos los seres creados, no sólo de los materiales.

Un compuesto metafísico de potencia y acto, que sea verdaderamente uno, requiere necesariamente la unidad de sus elementos correspondientes: el sujeto, la esencia y la existencia. Lo que el tomismo defiende en el orden físico nosotros lo restringimos al orden metafísico

Ulteriormente, todo movimiento presupone necesariamente una relación de acto y potencia. El tránsito de la potencia pasiva a su acto correspondiente sólo puede verificarse con dependencia de un «motor» externo que confiera al sujeto la nueva forma. En cambio, parece ser algo esencial a la potencia activa el poder efectuar el tránsito del *actus virtualis* al *actus formalis*, que constituyen los dos modos de ser de una misma perfección, modos que guardan entre sí una relación de potencia y acto.

Con la actitud distinta que tomamos frente al problema de los universales, va unida la negación del paralelismo acto-potencial entre el sujeto cognóscente y el objeto conocido, y la negación de que la inmaterialidad sea la condición de la cognoscibilidad. La perfección del conocer la hacemos radicar únicamente en la perfección ontológica del sujeto cognoscente; depende, por tanto, de que éste sea finito o infinito, sensitivo o espiritual. Mientras que el conocimiento sensitivo no va más allá del singular y concreto, el entendimiento sobrepasa esas barre-

ras, llegando a conocer las relaciones formales, el universal, las esencias y las leyes, y, por medio de los principios universales, se eleva desde las causas próximas hasta Dios, que es la razón primaria y el fin último de todos los seres finitos. Unicamente al espíritu le está reservada una conciencia plena de sí mismo. Con todo lo cual, se abre ante la mente, en el mundo interno y en el mundo externo, un campo ilimitado de investigación, campo que está vedado a los sentidos. Sin embargo, como el espíritu humano durante su vida terrestre está ligado extrínsecamente a la cooperación de los sentidos, el campo apropiado a su actividad, durante este tiempo, lo constituye la investigación de las cosas sensibles del mundo externo, y los datos de la experiencia interna, según su esencia, sus relaciones, leyes y causas. Al rechazar la inmaterialidad objetiva como condición de la inteligibilidad, destruimos el fundamento del *intellectus agens* tomista, y de la tesis que afirma ser el universal lo primeramente conocido. Todo esto no tiene ya sitio en nuestro sistema.

De nuestra actitud ante el problema de los universales resulta una separación cuidadosa entre el orden metafísico y el orden físico, y la negación del paralelismo perfecto entre los mismos. Por esta razón, la estructura acto-potencial que nosotros proponemos se mantiene dentro del orden *metafísico*, sin que tenga que corresponderle en las cosas una composición *real* de potencia y acto. En qué medida le corresponda de hecho, es lo que hay que investigar en cada caso concreto. De suerte que el pluralismo de formas substanciales físicas es compatible con la unicidad de la forma esencial física. Como el tomismo, por su oscuridad en resolver el problema de los universales, pasa inadvertidamente de un orden a otro, se complica a sí mismo (sobre todo en el problema de la individuación y de la unicidad de la forma) en la serie de aporías que hemos ido notando en el transcurso de nuestro estudio.

En todo este trabajo teníamos ante la vista el poner de manifiesto los problemas propiamente filosóficos que se han de resolver por la doctrina escolástica de acto y potencia, y queríamos distinguir esa solución de la que recibe particularmente en la doctrina tomista. Reduciendo estos problemas a sus últimos fundamentos y a los puntos básicos sobre los que se apoya en cada escuela, hemos adquirido una recta inteligencia de los mismos y la necesaria magnanimidad para juzgar objetivamente sobre ellos. Creíamos proceder de este modo según el espíritu de SUÁREZ, con

quien, además, convenimos en los puntos esenciales de nuestra doctrina. Siguiendo su espíritu, no defendemos un tomismo «a medias», si con esto se quiere significar un «eclecticismo» incoherente. Nuestro «sistema», en su desarrollo uniforme y consecuente, evita las disconformidades y aporías en que se implica el tomismo por su oscuridad en resolver el problema de los universales. Por el desarrollo que ha sufrido la filosofía desde Santo Tomás hasta Suárez y desde Suárez hasta nuestros días, se ha aguzado lo suficiente nuestra mirada crítica para lograr un tomismo «depurado» tal como lo inició Suárez. Ahora comprendemos por qué este eminentísimo representante de la filosofía neoescolástica no fué el fundador de una *escuela* propia; es que únicamente fué FILÓSOFO, y no quiso ser sino filósofo.

En nuestro trabajo hemos puesto de relieve las verdades que tienen una importancia trascendental en toda la filosofía, y por este medio hemos querido acentuar los elementos comunes que son patrimonio de toda la escolástica, elementos que, entre los detalles de escuela, corren peligro de quedar olvidados. En los problemas verdaderamente fundamentales todos estamos de acuerdo: en la distinción esencial entre Dios y las criaturas contra cualquier género de panteísmo; en la distinción entre el espíritu y la materia, contra el materialismo; en admitir la capacidad cognoscitiva de nuestra mente, capacidad que no se coarta ante ningún ser, que penetra hasta lo íntimo de las cosas, y que se eleva hasta Dios, la razón primaria y el fin último de todas las cosas. Un verdadero abismo nos separa a todos nosotros del escepticismo, del relativismo, del positivismo antimetafísico; y todos nosotros construímos nuestra ética y nuestra sociología sobre el mismo fundamento de la persona humana, libre y orientada hacia Dios. Así, que todos caminamos hacia un mismo fin, aunque por distintos caminos, y todos luchamos en un mismo frente por una misma ideología católica, aunque con distintas armas. Sólo en Dios hay unidad perfecta; en cambio, en todo lo que no es Dios, no hay sino unidad en la variedad. Esto puede aplicarse, aunque a su modo, a las distintas direcciones filosóficas y teológicas de la escolástica, que difieren en cuestiones particulares, pero que dan una respuesta uniforme a los problemas esenciales. Dios y la realidad son tan abundosos, que nosotros, seres limitados, jamás los podremos abarcar perfectamente. Es, pues, deseable que en detalles pequeños exista diversidad de direcciones, a fin de que puedan apreciarse en una mutua complementación

todos los aspectos de una misma verdad. De lo contrario, se correría peligro de caer en la unilateralidad y en la estrechez de corazón. Por consiguiente, toda dirección doctrinal tiene su misión providencial, lo mismo que las dotes y talentos de los hombres que la han fundamentado. Para nosotros, el conocimiento de la realidad se verifica siempre en una síntesis de *a priori* y *a posteriori*. El cultivo unilateral del primero conduce fácilmente a una construcción irreal, mientras que una insistencia exagerada en el segundo corre peligro de perjudicar a la unidad y trabazón sistemática. Por eso es también providencial que la posición preferentemente apriorista del tomismo tenga el contrapeso de una dirección preferentemente aposteriorista, y viceversa, a fin de que cualquier dirección preserve a la otra de las unilateralidades, y ambas se completen armónicamente en una mutua colaboración comprensiva y pacífica al progreso de la ciencia. La perfección de la síntesis ha de ser el ideal que ha de tener a la vista toda dirección y todo individuo, y eso aunque sepamos que sólo vamos a realizar a medias el ideal propuesto.

En este sentido propuso Pío XI a SANTO TOMÁS como Doctor y Guía de todas las escuelas escolásticas, a fin de que todas, siguiendo su ejemplo y su espíritu, luchen con santa emulación, y guardándose el mutuo respeto por un conocimiento cada vez más profundo y más amplio de la verdad, dejando a cada uno la debida libertad, donde quiera que la Iglesia lo permita y la materia misma lo requiera: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (10).

---

(10) Cfr. *Studiorum Ducem*: AAS 15 (1925), 323 s.

TEXTO DE LAS 24 TESIS: AAS., 6 (1914), 384-386

1. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

2. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

3. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

4. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

5. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

6. Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive *ad aliquid.* Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

7. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

8. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

9. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrompitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

10. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales con-

sequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.

11. Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

12. Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

13. Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae, In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

14. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

15. Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis atque immortalis.

16. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

17. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

18. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

19. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum

formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

20. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

21. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

22. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur, et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique, ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

23. Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

24. Ipsa igitur puritate sui *esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi, motione accepta a prima Causa.

INDICE ONOMÁSTICO

(Se cita la página. La cifra añadida a veces, a modo de exponente, indica el último guarismo del número de la nota. Por ejemplo: página 27, nota 13 = 27^{3}.)

Aristóteles, 20, 194.
Assenmacher, J., 166^{3}.

Billot, L., 73^{8}, 94^{7}, 97^{0}, 102, 103^{9}.

Cayetano, 194, 195.
Capréolo, 190.

Champeaux, Guillermo de, 51.

Del Prado, N., 90^{3}, 102^{3}, 103^{7}, 141^{7}.
De Maria, M., 18^{1}, 21^{6}, 89^{1}.
Donat, J., 18^{2}, 39^{5}, 116^{5}, 166^{3}, 219^{3}, 228^{0}, 242^{4}, 251^{2}, 260^{8}.

Ferrariense, 190.
Fonseca, P., 206.
Franzelin, B., 18^{2}, 92^{5}, 117^{6}.
Frick, C., 18^{2}, 51^{2}, 117^{6}, 173^{6}.
Fuetscher, L., 21^{8}, 24^{1}, 27^{3}, 31^{5}, 110^{3}, 127^{9}, 131^{1}, 232^{2}, 242^{5}.

Garrigou-Lagrange, R., 49^{0}, 83 s., 102^{2}, 115^{4}, 137-141, 164^{0}.
Geyser, 72^{7}, 110^{2}, 203^{7}, 166 ss.
Glossner, 166^{3}, 225^{7}, 245 s.
Gredt, J., 18^{1}, 18^{8}, 34, 35, 36 s., 50^{1}, 51, 65, 65^{3}, 66^{4}, 76^{0}, 77, 85 ss., 91^{4}, 92^{6}, 96^{8}, 99^{1}, 102^{6} 110^{2}, 141^{7}, 141, 149-159, 166^{3}, 190^{9}, 196^{6}, 197^{9}, 251 s., 243^{6}, 266^{4}.

Heimsoeth, H., 166.
Horváth, A., 16^{4}.
Hugon, Ed., 16^{4}, 18^{1}, 21^{6}, 21^{7}, 22^{9}, 29^{4}, 33^{7}, 64, 87 s., 89^{1}, 136^{2}, 153^{1}, 160 s., 166^{3}, 189^{2}, 190^{9}, 191^{0}, 194^{3}, 195^{4}, 195^{5}, 197^{8}, 197 s., 218^{1}, 268^{7}, 269.

Inaven, A., 252^{3}.

Jansen, B., 52^{3}.

Kleutgen, J., 124^{8}.

Liberatore, M., 97^{9}.

Manser, G. M., 13 ss., 102^{2}, 251^{1}, 261, 276^{1}.
Maréchal, J., 243^{6}.
Mattiussi, G., 16^{4}, 67^{6}, 89^{1}, 98, 166^{3}, 270^{1}, 271^{3}.
Mauri, 77, 88 ss., 155^{3}, 157^{5}, 158^{6}, 159^{7}, 161-164, 218.
Monaco, N., 154^{2}, 155^{3}.
Munnynk, M. P. de., 260 s.

Nazario, 190.

Pesch-Frick, 166^{3}, 219^{2}.
Platón, 51, 63.

Remer, V., 188, 196^{6}, 206^{7}.
Remer-Geny, 18^{1}, 20^{5}, 36^{0}, 38^{3}, 38^{4}, 65^{2}, 66^{5}, 73^{8}, 77, 87 ss., 94^{7}, 102, 141^{7}, 142 s., 149^{2}, 155^{3}, 156, 158, 166^{3}, 190, 190^{9}, 191^{0}, 194^{3}, 263, 266 s., 268^{7}, 269, 270^{1}.
Rohner, A., 130^{0}.
Roland - Gosselin, M., 166^{3}.

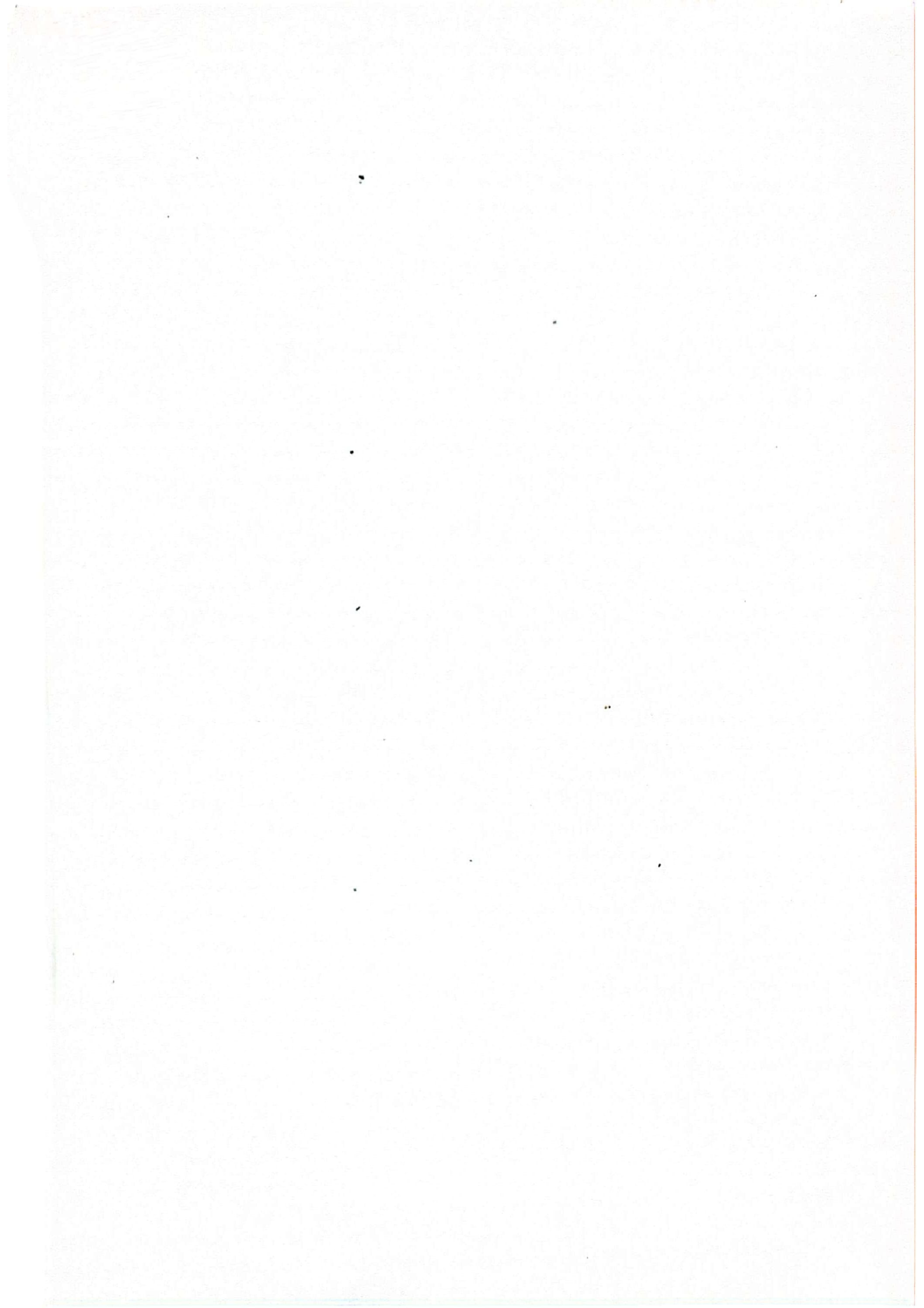
Schiffini, S., 18^{2}, 57^{6}, 141^{7}.
Siegmund, G., 166^{3}.
Soncinas, 190.
Stufler, J., 280^{3}.
Suárez, 18, 41 ss., 49^{0}, 50, 50^{1}, 56, 57, 90, 103^{9}, 104, 106, 138, 148, 151^{3}, 166^{3}, 167, 176 s., 184^{0}, 189 s., 192 ss., 196^{7}, 201 s., 205 s., 211, 224^{4}, 239-243, 252 s., 267^{6}, 279 y siguiente, 285, 294, 301.

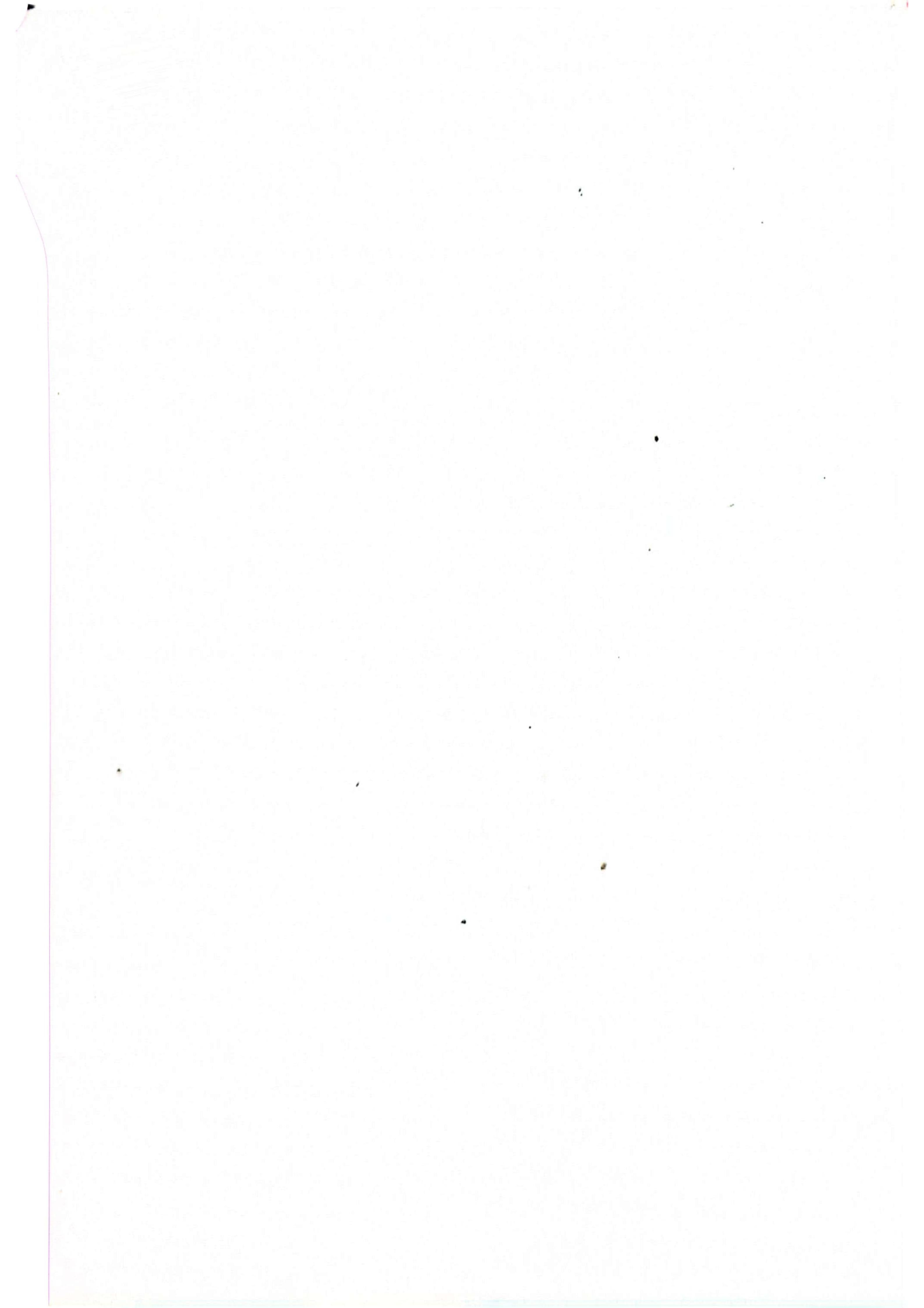
Thiel, M., 166^{3}, 226 s.

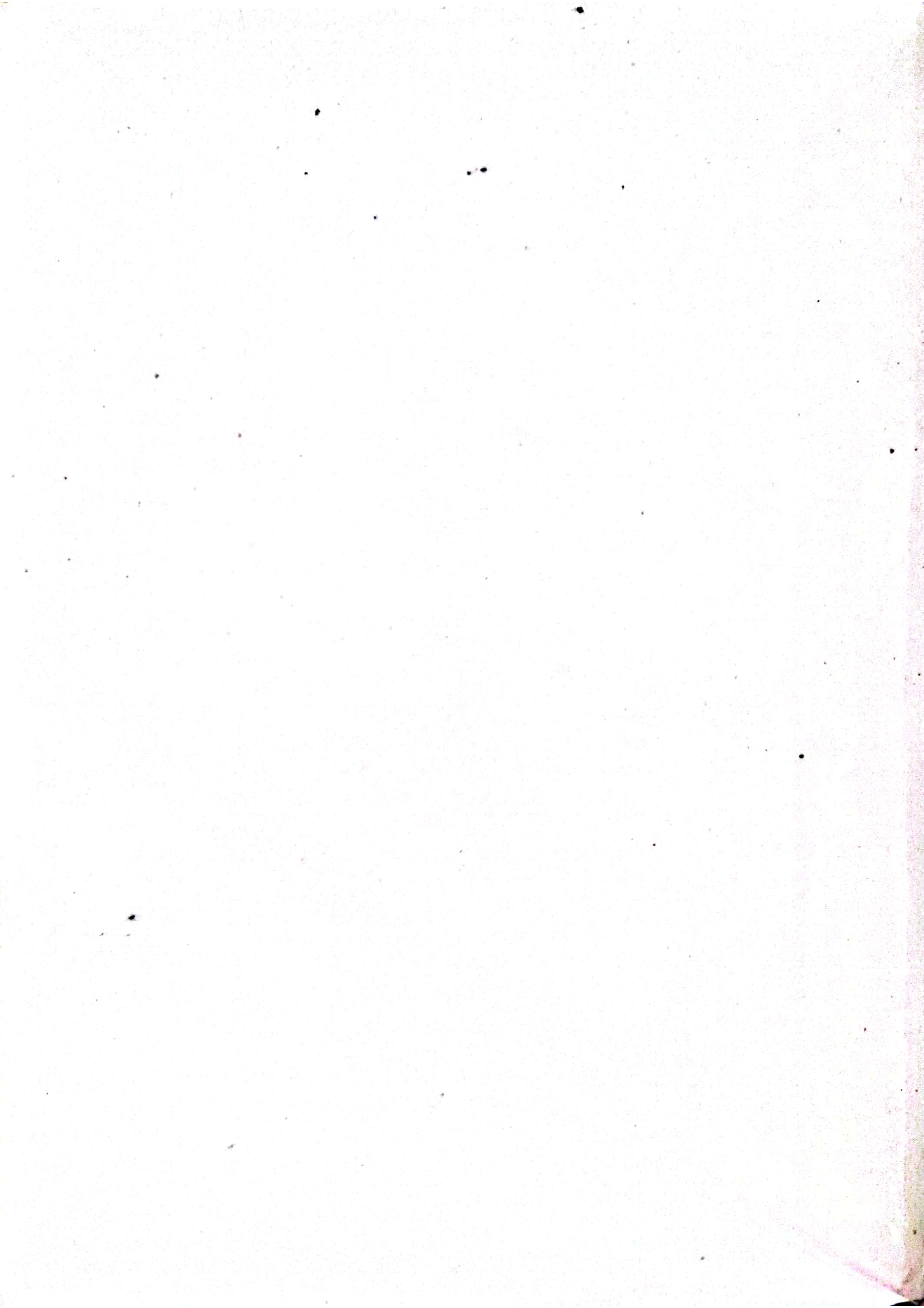
Tomás de Aquino, 41 y siguiente, 56, 194, 229^{1}, 235, 236^{5}, 237 y siguientes, 241, 243 y siguientes, 264, 268, 270-273, 279-286, 294, 303.

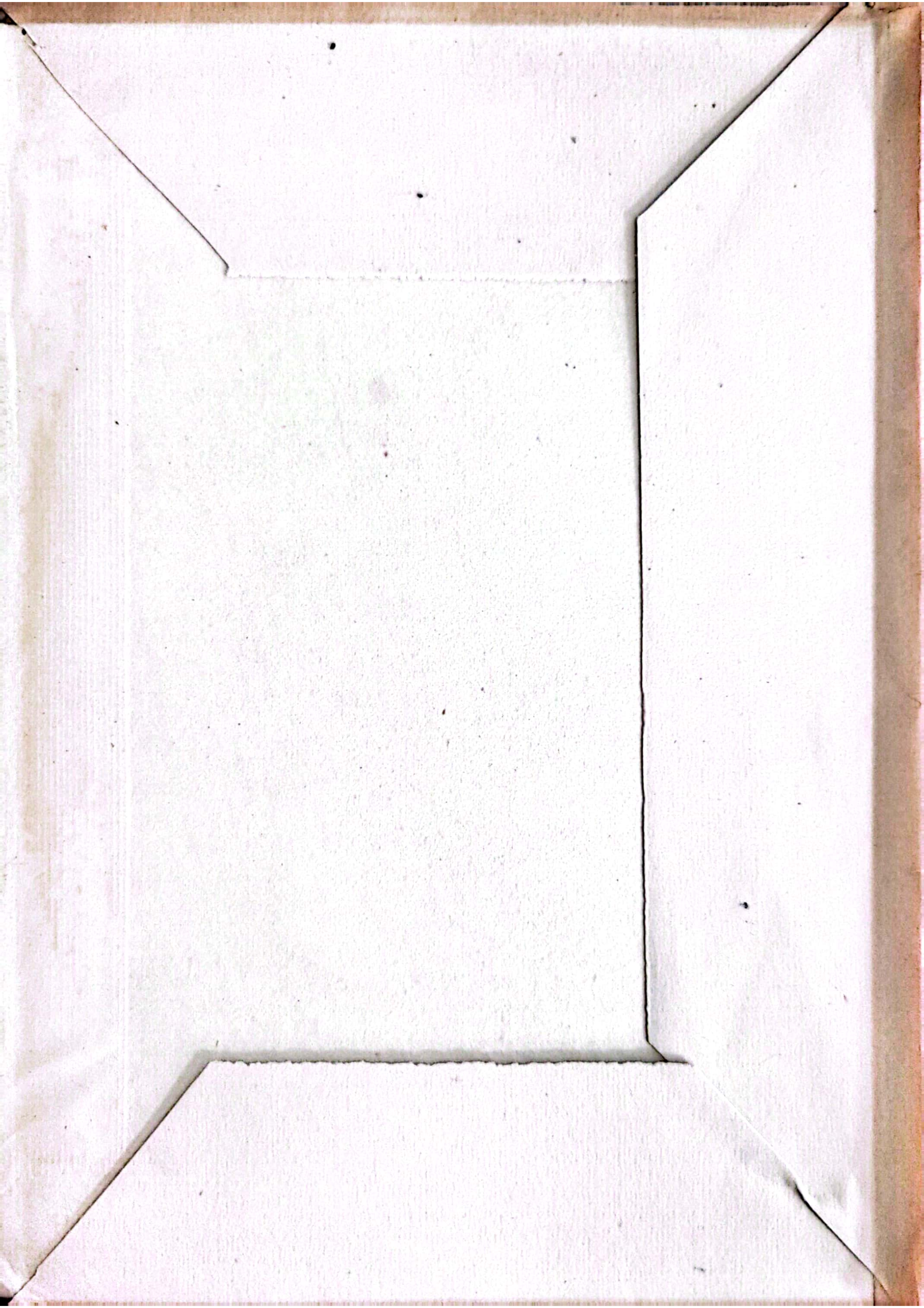
Urráburu, J., 166^{3}, 219^{3}.

Willems, C., 7^{2}.











Exclusiva de venta:

EDICIONES FAX
Zurbano, 80.
Apartado 8.001.
MADRID

Precio: **35** pesetas.